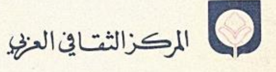
مَارتن هيدجر

التقنية - الحقيقة - الوجود

ترجمة: محمد سبيلا
و عبد الهاد



التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود

* الحقيقة ـ التقنية ـ الوجود
* تأليف: مارتن هيدغر
* ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح
* الطبعة الأولى، 1995.

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان:
□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/00961-1-343701/.

مارتن هيدجر

التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود

ترجمة: محمد سبيلا
وعبد الهادي مفتاح



تستجلب فلسفة هيدجر يوماً عن يوم مزيداً من الاهتمام في الغرب، وخاصة بعد مرور السحابة النازية وما أثارته من زوابع فكرية وما رانت به على نصوص هيدجر من حذر أو إهمال.

وتتجلى أهمية هذه الفلسفة أولاً في عمقها وفي جدة تناولها للعديد من القضايا الفلسفية التقليدية كالحقيقة والماهية والتاريخ والإنسان... بالإضافة إلى كونها محاولة جدية لتشخيص الحاضر أو الحداثة عبر مختلف مكوناته كالعلم والتقنية والعقل... كما أنها تتضمن محاولة لتفسير غائي أو قدري لكل التاريخ الغربي تفسيراً يجمع حلقاته المتنوعة ومكوناته المتناثرة في اتجاه تحقيق التقنية واستكمال السيطرة على الإنسان والطبيعة.

وقد أخذ هذا الاهتمام ينتقل بالتدريج إلى ساحة الفكر العربي التي شهدت محاولات أولية لترجمة بعض دراسات هيدجر إلا أن هذه المحاولات لم يكتب لها الاستمرار والتوفيق.

وقد تساءلنا أكثر من مرة قبل الإقدام على ترجمة هذه المقالات عما إذا كان مثل هذا العمل مخاطرة كبرى. فالذي اطلع على الترجمات الفرنسية لهيدجر يلاحظ مدى العناء الذي يكابده المترجمون في نقل لغة فلسفية تقوم على اعتصار الكلمات الألمانية واللاتينية واليونانية وتقليبها في أوجهها الدلالية المختلفة، مع ما يرتبط بذلك من تلكؤ في الأسلوب وغموض في العبارة. وقد حاولنا جهدنا تلافي مظاهر الالتباس والغموض قدر الإمكان محاولين تطويع العربية للتعبير عن المعاني الفلسفية المتضمنة في اللغة الهيدجرية، التي تعرف لدى الباحثين بتعقد عباراتها وغرابة معانيها.

فهديجر لا يتفلسف فقط باللغة بل يتفلسف فيها، ومن خلالها، وكأنها مخازن تضم كنوزاً دلالية لا تنفذ. لذلك تراه في النص الواحد يُقلب الكلمة الواحدة في مختلف أشكالها الصوتية ويقارنها بالجذور اللغوية القريبة منها ويحفر في اشتقاقاتها ودلالاتها البعيدة والقريبة. إن اللغة هنا ليست مجرد «أداة» تواصلية، إنها الفكر نفسه مكثفاً في رموز. وهذا هو سرّ «اركيولوجيا اللغة»، الهواية التي لا يمل الفيلسوف من ممارستها.

وهيدجر يعامل اللغة عموماً بقدسية وإجلال فهي مكمن إنسانية الإنسان من جهة، وهي مسكنه وموطنه، لكنه يخص لغتين على وجه الخصوص هما اليونانية والألمانية بعناية لا نظير لهما. فاليونانية عنده هي لغة أولية «مقدسة» جسدت أعظم

المعاني الفلسفية وهي اللغة التي كشف فيها الوجود باكراً عن نفسه. وكأن التفكير الفلسفي الحق لا يمكن أن يستقيم إلا بالعودة إلى هذا النبع الفكري الثر لأن الفلسفة تحدثت وتتحدث باليونانية. لكنه يرى كذلك بأن الألمانية هي اللغة الوحيدة القادرة على ممارسة الكشف الفلسفي الحقيقي والتي لا يمكن لفعل تفلسف أصيل إلا أن يمر بها ويعبر عن نفسه بها ومن خلالها.

لكن إذا كانت الفلسفة مدينة للغة عامة وللغات بعينها على وجه الخصوص فما مبرر الترجمة، وخاصة إذا ما تمت عن طريق لغة أخرى؟

أولاً بغض النظر عن مدى صواب مسألة التفاوت الدلالي بين اللغات، وهي المسألة التي تجادل فيها اللسانيات اليوم، وبغض النظر عن هذه المركزية اللغوية التي هي في وجه من وجوهها الصورة اللسانية للمركزية الأوروبية والألمانية على وجه الخصوص، فإن النص الهيدجري قد شهد عدة تأويلات وتحليلات ومقارنات يسرت فهمه اليوم بصورة أحسن مما كان عليه الأمر منذ عقود. ولعل المعاناة الخاصة للفكر الفرنسي مع نصوص هيدجر ترجمة وتأويلاً كانت بالنسبة لنا مختبراً فكرياً إضافياً ساعدنا على فهم واستيعاب نصوص هذا الفيلسوف ويسر لنا عملية نقلها إلى لعربية في انتظار أن يأتي جيل آخر يستطيع أن يمارس عملية نقل مباشر، بدون وسائط، لفكر هيدجر إلى العربية.

وخلال عملية الترجمة وجدنا أنفسنا مشدودين بين مطلبين إلى حدود التمزق: مطلب الوفاء للنص الأصلي كماً وكيفاً، بل الارتباط شبه الحرفي بالنص، مما يربك العبارة أحياناً ويشوش على معناها، وهو مطلب ظل مع ذلك ضرورياً ولازماً؟ وبين مطلب الوضوح وضرورات تبليغ معاني جلية مفهومة من طرف القارىء، وهو أمر يتطلب تحقيقه الابتعاد قليلاً عن حرفية النص الأصلي. ولعل كل عناء المترجم ينحصر بين هذين المطلبين المتعارضين: الدقة والوفاء من جهة والوضوح والتبليغ من جهة ثانية. والترجمة الحالية لم تفلت بدورها من المراوحة بين هذين المطلبين اللذين يتعذر بل يستحيل الجمع بينهما.

ينضاف إلى كل هذه الصعوبات صعوبة أخرى خاصة بالعربية. فقد كان علينا أن نخضع العربية، وهي تنقل هذه المعاني الفلسفية، إلى رياضة فكرية قد تمزق العضلات أحياناً. فالعربية تتمرن اليوم على أداء المعاني الحديثة والأفكار الحديثة. وهذه العملية لا يمكن أن تمر دون آلام وصراخات وبدون نزيف أحياناً.

وأملنا هو أن نكون قد افتتحنا الطريق إلى ترجمة دقيقة وسليمة ومفهومة، لنصوص هيدجر التي اتخذها رواد المدرسة التحليلية، ومنهم على وجه الخصوص كارناب، مثالاً للغة الفلسفية المستغلقة المليئة بأشباه القضايا.

محمد سبيلا

يتعلق الأمر هنا بماهية الحقيقة. إن التساؤل حول ماهية الحقيقة، لا يعني الاهتمام بمعرفة ما إذا كانت الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية في الحياة، أو حقيقة الظرفية في مجال الاقتصاد، أو حقيقة التفكير التقني أو الحكمة السياسية، ولا يعني وبصفة خاصة، حقيقة البحث العلمي، أو الإبداع الفني، ولا حتى التأمل الفلسفي أو الاعتقاد الديني. أن نتساءل حول الماهية معناه أن نبتعد عن كل ذلك فنوجه نظرنا إلى هذا الذي يميز، وحده، كل «حقيقة» من حيث هي كذلك.

ولكن، ألا تجعلنا مسألة الماهية هذه نتيه في خواء شمولية مجردة تقطع نَفَس كل تفكير؟ ألا يُظهر لنا بحث «متسيب» كهذا أن أية فلسفة لا تملك سنداً في الواقع؟ فالتفكير المتجذر في الواقع، والملتفت إليه، يجب أن يتجه أولاً، ودون أي التواء، نحو تشييد الحقيقة الواقعية التي تقدم لنا اليوم، بمقاومتها لالتباس الظنون والحسابات، مقياساً ومرتكزاً، وما فائدة مسألة ماهية الحقيقة في محنتنا الواقعية من حيث أنها تبتعد عن الواقع؟ أليس سؤال الماهية من المسائل الأقل قيمة

والأكثر مجانية التي يمكن طرحها؟

لا أحد يستطيع أن يرفض البداهة اليقينية لهذه الاعتراضات. كما لا يستطيع أحد بالمثل أن ينكر إلحاحيتها وخطورتها. ولكن من الذي يتحدث من خلال هذه الاعتراضات؟ إنه «الحس المشترك» فقط وهذا الأخير يتعنت في دعمه لمتطلبات ما هو نافع مباشرة، ويقف ضد المعرفة المتعلقة بماهية الموجود، تلك المعرفة الأساسية التي حملت، منذ مدة طويلة، اسم «الفلسفة».

إن للحس المشترك ضرورته الخاصة: فهو يدافع عن حقه مستخدماً السلاح الوحيد الذي هو بحوزته. فهو يعلن انتماءه لـ «بداهة» ادعاءاته وانتقاداته. والفلسفة من جهتها لا يمكنها أن تفند الحس المشترك لأنه لا يفهم لغتها. بل أكثر من ذلك، لا يمكنها حتى أن تنوي تفنيده لأنه يظل أعمى عن كل ما تقترح عليه النظر فيه كشيء أساسي.

وفضلاً عن ذلك، فإننا نحن أنفسنا نبقى في مستوى فهم الحس المشترك ما دمنا نعتقد أننا آمنون وسط هذه «الحقائق» المختلفة التي تقدمها لنا تجربة الحياة، والعمل والبحث العلمي، والإبداع الفني، والإيمان، وبذلك نساهم نحن أنفسنا، في تمرد الحس المشترك على كل ما يلزم وضعه موضع سؤال.

ومع ذلك، إذا كان لا بد من البحث عن الحقيقة فإننا نأمل أن يبين لنا الجواب أين نحن من ذلك. نريد أن نعرف

اليوم شيئاً عن أنفسنا. إننا نطالب بمعرفة الهدف الذي يجب على الإنسان تبنيه في إطار تطوره التاريخي ومن أجل هذا التطور ذاته. نريد «الحقيقة الواقعية». وبذلك فإن همنا على كل حال هو الحقيقة.

ومع ذلك، فعندما نطالب بـ «الحقيقة» الواقعية فإنه يتعين أن تكون لدينا من قبل معرفة بما هي الحقيقة من حيث هي كذلك. أليست معرفتنا بها سوى معرفة «ملتبسة» و «عامة»؟ ولكن، أو ليست هذه المعرفة «التقريبية»، وهذه اللامبالاة هما، في العمق، أكثر إثارة للشفقة من الجهل المحض بماهية الحقيقة؟

I

المفهوم المُتَداوَل للحقيقة:

ما الذي نعنيه عادة بـ «الحقيقة»؟ هذه الكلمة النبيلة، لكن المنهكة من كثرة الاستعمال لدرجة أنها أصبحت فارغة من المعنى، تعني ما يجعل من الحقيقي حقيقياً. ماذا يعني كون الشيء حقيقياً؟ نقول مثلاً: «إنها فرحة حقيقية أن يساهم المرء في إنجاح هذه المهمة»، ونريد أن نقول من خلال ذلك أنها فرحة خالصة وواقعية. فالحقيقي إذن هو الواقعي. وبهذا المعنى نتحدث عن الذهب الحقيقي بتمييزنا له عن الذهب المزيف. فالذهب المزيف ليس واقعياً وفعلياً، ما يظهر أنه هو. فهو ليس سوى مظهر، ولذلك فهو غير واقعي. واللاواقعي يؤخذ عادة

على أنه عكس الواقعي. لكن النحاس المذهب هو، على أية حال، شيء واقعي. لذلك سنقول بوضوح: الذهب الواقعي هو الذهب الأصلي. ولكنهما معاً واقعيان: فليس الذهب الأصيل أكثر أو أقل واقعيّة من النحاس المذهب. ومن هذا المنظور لا يمكن لحقيقة الذهب الأصيل أن تجد ضمانها في واقعيته. وهنا يبرز من جديد السؤال: ماذا يعني هنا كون الشيء «أصيلاً» وكونه «حقيقياً»؟ فالذهب الأصيل هو هذا الواقع الذي تتفق واقعيته، حالاً ودوماً، مع ما نتصوره «بالضبط» عندما نفكر في الذهب. على العكس من ذلك، عندما نظن أننا أمام نحاس مذهب، نقول: شيء ما هنا «غير صحيح». وخلافاً لذلك نلاحظ، فيما يتعلق بالشيء كما يتوقع أن يكون: هذا «صحيح». فالشيء يتفق مع ما نُقدِّر أن يكونه.

لكننا لا ننسب صفة الحقيقة فقط إلى الفرحة الواقعية، أو إلى الذهب الأصيل، أو إلى أي كائن من هذا النوع فقط، بل إننا، أيضاً وقبل كل شيء، نعتبر حقيقياً أو خاطئاً ملفوظاتنا المتعلقة بالكائن، الذي يمكن أن يكون، هو ذاته، حسب طبيعته أصيلاً أو زائفاً، على هذا الشكل أو ذاك في واقعه. يكون ملفوظ ما حقيقياً عندما يدل، ويعبر، ويتوافق مع الشيء موضوع حكمه. هنا أيضاً نقول: هذا «مطابق». في الواقع الراهن ليس الشيء هو الذي يتوافق بل الحكم.

فالحقيقي، سواء كان شيئاً أو حكماً، هو ما يتوافق ويتطابق. الحقيقي، والحقيقة يعنيان هنا التوافق، وذلك بطريقة

مزدوجة: أولاً كتطابق بين الشيء وما نتصوره عنه، ثم كتطابق بين ما يدل عليه الملفوظ وبين الشيء..

هذه الخاصية المزدوجة للتوافق تظهر التعريف التقليدي لماهية الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل. فقد يعني ذلك: الحقيقة هي تطابق الشيء مع المعرفة، كما يمكن أن يفهم أيضاً على الوجه التالي: الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء. وقد جرت العادة على أن التعريف المذكور لا يعبر عن نفسه إلا في الصيغة التالية: هي تطابق العقل مع الشيء. إلا أن هذا الفهم للحقيقة، كحقيقة حكم، ليس ممكناً إلا إذا كان أساسه هو حقيقة الشيء، أي تطابق الشيء مع العقل. هذان التصوران لماهية الحقيقة يقصدان دائماً «التلازم مع..» ويعتبران الحقيقة إذن كتوافق.

ومع ذلك، فإن أحد التصورين ليس فقط ناتجاً عن قلب الآخر: على العكس من ذلك، نجد أن الفكر (Intellectus) والشيء (Rei) يفكر فيهما بطريقة مختلفة في الحالتين. من أجل التعرف على ذلك علينا أن نرد التعبير المتداول عن المفهوم العادي للحقيقة إلى أصله المباشر (القروسطي). فالحقيقة، مؤولة كتطابق للشيء مع الفكر، لا تعبر بعد عن الفكرة المتعالية لدى كانط التي هي فكرة لاحقة، ولن تصبح ممكنة إلا انطلاقاً من الماهية الإنسانية كذاتية، وهي الفكرة التي تعتبر أن «الموضوعات تتوافق مع معرفتنا». بل أن هذه الحقيقة تصدر عن الإيمان المسيحي وعن الفكرة اللاهوتية

اللذين يعتبران أن الأشياء، في ماهيتها ووجودها، لا توجد إلا من حيث أنها، كموجودات مخلوقة (Eu creatum)، تلائم الفكرة المتصورة سلفاً من طرف العقل الإلهي، فالأشياء إذن منتظمة وفق هذه الفكرة، ومتطابقة معها، وبهذا المعنى، فهي «حقيقة». والعقل الإنساني هو بدوره موجود مخلوق. وباعتبار العقل ملكة منحها الله للإنسان، يكون من اللازم على هذا العقل الإنساني أن يكون متطابقاً مع فكرته. إلا أنه لا يكون كذلك إلا عندما يحقق في أحكامه تطابق المتصور مع الشيء، كما أن على هذا الشيء من جهته، أن يكون مطابق للفكرة (Idéa). وإذا كان كل موجود «مخلوقاً» فإن إمكانية حقيقة المعرفة البشرية تتأسس على كون الشيء والحكم ـ من حيث أنهما مطابقان للفكرة وصادران عن وحدة خطة الخلق الإلهية ـ متناسقان أحدهما بالنسبة للآخر. إن الحقيقة تطابق للعقل (البشري) مع الخالق. الحقيقة تعني أساساً، وفي كل الحالات، التوافق (La convenentia)، توافق الموجودات فيما بينها والذي يتأسس بدوره على توافق المخلوقات وتلاؤمها مع خالقها، وهو «التناسق» (Harmonie)، المحدد من قبل نظام الخلق..

إلا أن هذا النظام، إذا ما فصلت عنه فكرة الخلف، فإنه يمكن أيضاً أن يتمثل بصورة غير محددة وعامة على أنه نظام العالم. وبدل نظام الخلق المتصور لاهوتياً، ينبثق الانتظام الممكن لكل الموضوعات بواسطة الفكر الذي يعطي لنفسه ـ

كعقل شمولي ـ قانونه الخاص، ويصادر بذلك على المعقولية المباشرة للخطوات التي تشكل مساره (الذي نعتبره «منطقياً»). ليس من الضروري إذن أن نبرز بصفة خاصة كون ماهية حقيقة الحكم تقوم في توافق الملفوظ. وحتى عندما نجهد أنفسنا ـ دون فائدة لتفسير كيف يتم ذلك التوافق، فإننا نفترض هذا التوافق سلفاً كماهية للحقيقة. وبالمثل، فإن حقيقة الشيء تعني دائماً اتفاق الشيء المعطى مع مفهومه الأساسي كما يتصوره «الفكر». هكذا يتولد المظهر الخادع القائل بأن هذا التصور لماهية الحقيقة مستقل عن التأويل المتعلق بماهية وجود كل موجود، ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تتضمن بالضرورة تأويلاً مقابلاً يتعلق بماهية الإنسان بوصفه حاملاً ومحققاً للعقل. هكذا تكتسب صيغة ماهية الحقيقة (الحقيقة هي توافق العقل والشيء) بالنسبة لكل إنسان، وبصفة مباشرة، صلاحية بديهية. وتحت تأثير بداهة هذا التصور للحقيقة، الذي لم يحظ بالتأمل الكافي في أسسه الرئيسية، نسلم أيضاً بداهة بأن للحقيقة ضداً وإن هناك نوعاً من اللاحقيقة. فلاحقيقة حكم ما (اللاتوافق) هي عدم تطابق الملفوظ مع الشيء. ولاحقيقة الشيء (اللأأصالة) تعني عدم تطابق الموجود مع ماهيته. فنحن نفهم اللاحقيقة في كل مرة كعدم تطابق. وهذا اللاتطابق يسقط إذن خارج ماهية الحقيقة. وهذا ما يجعل اللاحقيقة، كضد متصور هكذا للحقيقة، محط إهمال إذا ما تعلق الأمر بإدراك الماهية الخالصة للحقيقة...

هل ما زال من الضروري أن نكشف أكثر عن ماهية الحقيقة؟ ألم تتضح الماهية الخالصة للحقيقة بما فيه الكفاية عن طريق هذا المفهوم الصالح لدى العموم والذي لا تشوش عليه أية نظرية والذي تحميه بديهيته؟ عندما نأخذ أخيراً إرجاع حقيقة الحكم إلى حقيقة الشيء على ما يعنيه عادة، أي بالنسبة لتفسير لاهوتي، وعندما نسهر على تطهير التحديد الفلسفي للماهية من كل تدخل للاهوت، وعندما نقصر مفهوم الحقيقة على حقيقة الحكم، فإننا ننضم إلى تقليد فكري قديم ـ ليس الأقدم حقاً ـ يرى أن الحقيقة تكمن في توافق منطوق مع شيء. ماذا يتبقى لنا للبحث فيه إذا ما سلمنا بأننا نعرف ماذا يعني توافق منطوق ما مع شيء ما؟ وهل نعرف ذلك حقاً؟

II

الامكانية الداخلية للتوافق

إننا نتحدث عن التوافق في معان مختلفة. نقول مثلاً عن قطعتين نقديتين من خمس ماركات موضوعتين على الطاولة: هناك توافق بينهما. فهما تتوافقان من حيث هوية مظهرهما. إن لهما هذا المظهر المشترك، ولذلك فهما تتشابهان. ثم إننا نتحدث أيضاً عن توافق عندما نقول مثلاً عن إحدى القطعتين: هذه القطعة النقدية مستديرة. هنا يتوافق المنطوق، مع الشيء. فالعلاقة الآن لا تقوم بين شيء وشيء، بل بين منطوق وشيء. ولكن فيم يمكن للشيء والمنطوق أن يتوافقا في الوقت الذي

يكون طرفا العلاقة مختلفين من حيث المظهر بشكل بارز؟ فقطعة النقد مصنوعة من المعدن بينما المنطوق ليس أبداً مادة. وقطعة النقد مستديرة بينما المنطوق ليس له أي صفة هندسية. القطعة تمكننا من شراء سلعة ما في الوقت الذي لا يكون فيه المنطوق وسيلة أداء. ولكن على الرغم من كل الفوارق. فإن المنطوق يتوافق هنا، باعتباره حقيقياً، مع قطعة النقد. وهذا التوافق، طبقاً للتصور المتداول للحقيقة، يتعين أن يتصور كتطابق كيف يمكن للمنطوق الذي هو مختلف تماماً عن قطعة النقد، أن يكون متطابقاً معها؟ وحتى يكون كذلك، عليه أن يصبح قطعة نقد ويكف بذلك عن أن يكون منطوقاً، وهذا أمر لا يمكن أن يحدث وفي حالة ما إذا حدث تحول كهذا، فإنه سيستحيل إذن على المنطوق، بما هو كذلك، أن يكون في توافق مع الشيء. وحتى يتحقق التطابق، فإن على المنطوق أن يظل بل أن يصبح ما هو. فما هي إذن ماهية هذا المنطوق؟ التي هي مختلفة تماماً عن ماهية الشيء؟ كيف يمكن للمنطوق أن يتطابق مع الآخر، الشيء، مع الحفاظ على ماهيته؟

إن التطابق هنا لا يمكن أن يعني حدوث تماهٍ فعلي بين شيئين مختلفين في طبيعتهما. فماهية التطابق تتحدد بالأحرى بطبيعة العلاقة القائمة بين المنطوق والشيء. وما دامت هذه «العلاقة» لم تتحدد ولم تتأسس في ماهيتها، فإن كل مناقشة حول إمكانية أو عدم إمكانية هذا التطابق، وحول طبيعته ودرجته، هي مناقشة في الفراغ.

إن المنطوق المنسوب إلى قطعة النقد «يتعلق» بهذا الشيء (قطعة النقد) من حيث إنه يستحضره (Appresente) ويخبر، ويقول شيئاً عن المستحضر L'appresenté وفق المنظور الموجه للنظرة. ومن حيث أن المنطوق الاستحضاري يقول شيئاً ما عن الشيء المتسحضر فإنه يعبر عنه كما هو. هذا الـ «كما هو» يتعلق بعملية الاستحضار (L'appresentation) وما تستحضره. كلمة «استحضر» تعني هنا ـ عندما نبعد كل المسبقات «النفسانية» و «الابستمولوجية» ـ ترك الشيء ينبثق أمامنا كموضوع. ويتعين على ما هو مواجه لنا بهذا الشكل وموضوع أمامنا بهذا الوضع أن يشمل ميداناً مفتوحاً أمام لقائنا، لكن أيضاً مع بقائه الشيء نفسه ومع تجليه في ثباته. إن هذا الظهور للشيء من حيث إنه يغطي ميدان لقاء، يتحقق ضمن انفتاح لم يخلق الاستحضار طبيعته الانفتاحية، بل إن هذه الطبيعة الانفتاحية يستثمرها ويضطلع بها الاستحضار كحقل علاقات. إن علاقة التعبير الاستحضاري بالشيء هي إكمال هذه المرجعية، وهذه تتحقق في الأصل، وفي كل مرة، كخلخلة للسلوك. وكل سلوك يتصف ـ من حيث إنه قائم ضمن المنفتح ـ بكونه يقف دائماً عند مستوى ما هو متجل من حيث هو كذلك. وحده هذا الذي يتجلى، بالمعنى الحرفي للكلمة، كان الفكر الغربي قد استشعره باكراً على أنه «ما هو حاضر»، وأسماه منذ القدم «الموجود» (L'Etant).

إن السلوك منفتح على الموجود. وكل علاقة انفتاح (تلك

التي بواسطتها ننفتح على...) هي سلوك. إن انفتاح (Aperité) الإنسان يختلف حسب طبيعة الموجود وحسب نمط السلوك. كل عمل وكل إنجاز، وكل فعالية وكل توقع، كلها تبقى ضمن انفتاح مجال منفتح يضع ضمنه الموجود ذاته ويجعل نفسه قابلاً لأن يعبر عنه فيما هو وكما هو. وذاك ما يحصل فقط عندما يضع الموجود ذاته في التلفظ الذي يستحضره، بحيث إن هذا التلفظ يستجيب لأمر التعبير عن الموجود كما هو. وبقدر ما يستجيب التلفظ لهذا الشرط، فإنه يتطابق مع الموجود. فنقول عن العبارة المخضعة لمثل هذا الشرط بأنها عبارة مطابقة (حقيقة). إن ما هو منطوق بهذا الشكل هو إذن ما هو مطابق (الحقيقي).

على المنطوق أن يستمد توافقه من انفتاح السلوك، إذ بواسطة هذا الانفتاح فقط يمكن أن يصبح ما هو ظاهره هو، بصورة عامة، المقياس الموجه لكل استحضار متطابق. ولكن على السلوك المنفتح نفسه أن يهتدي بهذا المقياس. ومعنى ذلك أنه يتوجب على هذا السلوك أن يقبل هذا المقياس الموجه لكل استحضار. وهذه مسألة ملازمة لانفتاح السلوك. لكن عندما لا يصبح تطابق (حقيقة) المنطوق ممكناً إلا عبر انفتاح السلوك فقط، فإن ما يجعل التطابق ممكناً يمتلك حقاً أكبر في أن يعتبر بمثابة ماهية للحقيقة.

وهكذا يتهاوى الإسناد التقليدي والخصوصي للحقيقة إلى الحكم (المنطوق) باعتباره المكان الوحيد والأساسي للحقيقة.

إن الحكم ليس المقر الأصلي للحقيقة. ولكن في نفس الوقت يبرز السؤال المتعلق بأساس الإمكانية الداخلية لانفتاح السلوك الذي يعطي لنفسه من قبل مقياساً معيناً. من هذه الإمكانية وحدها يستمد توافق الحكم مع موضوعه مظهر كونه يحقق ماهية الحقيقة.

III

أساس جعل التوافق ممكناً

من أين يستمد التعبير الاستحضاري أمر التوجه نحو الموضوع والتطابق معه حسب قانون التوافق؟ لماذا يسهم هذا التطابق في تحديد ماهية الحقيقة؟ كيف يتم مثل هذا الإعطاء القبلي لمقياس؟ وكيف يتم الإيعاز بالتوافق؟ ذلك هو ما لن يتحقق إلا إذا جعلنا هذا الإعطاء الأولي حراً أمام المنفتح من أجل ما يتجلى فيه والذي سيربط كل تمثل استحضاري. أن نتحرر من أجل الخضوع لضغط مقياس ما ليس ممكناً إلا إذا كنا أحراراً تجاه ما هو متجل ضمن المنفتح. إن طريقة كهذه في أن يكون المرء حراً تتخذ لها كمرجع ماهية للحرية لم تفهم حتى الآن. إن انفتاح السلوك، وهو ما يجعل التوافق ممكناً داخلياً، يجد أساسه في الحرية. إن ماهية الحقيقة هي الحرية.

لكن ألا تستبدل هذه الأطروحة حول ماهية التوافق «بداهة» بأخرى؟ ذلك أن عملاً ما لا يمكن القيام به إلا بافتراض حرية

من يقوم به. وكذلك الشأن بالنسبة لفعل التلفظ الاستحضاري وبالنسبة للمصادقة على «حقيقة» ما أو رفضها.

ورغم ذلك فهذه الأطروحة لا تعني أنه، لاستكمال منطوق ما، أو لتبليغه (إلى الغير)، أو لاستيعابه، يتعين ألا تخضع لأي إكراه بل هي تقول: إن الحرية هي عين ماهية الحقيقة. «الماهية» تعني هنا أساس الإمكانية البطانية لما هو مقبول ومعروف مباشرة وبصورة عامة. ومع ذلك فإن مفهوم الحرية لا يشكل ما به تفكر في الحقيقة أو في ماهيتها. لذلك لا بد وأن تفاجئنا الأطروحة القائلة بأن ماهية الحقيقة (توافق المنطوق) هي الحرية.

أليس من شأن وضع ماهية الحقيقة في الحرية أن يجعلنا نسند هذه الأخيرة لاعتباطية الإنسان؟ وهل هناك ما هو أكثر تدميراً للحرية من تركها تحت رحمة هذا الكائن الضعيف؟ إن فرض نفسه دوماً على الحس المشترك طيلة هذه المناقشة يبرز الآن بوضوح أكبر: لقد تم إرجاع الحقيقة إلى ذاتية الفاعل الإنساني. وحتى على افتراض أن الذات تستطيع التوصل إلى قدر من الموضوعية، فإن هذه الموضوعية مع ذلك ليست أقل إنسانية من تلك الذاتية كما أنها موضوعة تحت تصرف الإنسان.

لا شك أننا نعزو للإنسان الخطأ والنفاق، والكذب والخداع، والوهم المظهر الخادع، وبعبارة واحدة، كل أنماط اللاحقيقة في النهاية هي عكس الحقيقة، فإن لنا الحق في

إبعادها عن كل بحث عن الماهية الخالصة للحقيقة باعتبارها شيئاً غير أساسي بالنسبة لها. هذا الأصل البشري للاحقيقة إنما يؤكد على وجه التعارض، أن ماهية الحقيقة «في ذاتها» تسود «فوق» الإنسان. والحقيقة في ذاتها تصدق على الميتافيزيقا من حيث هي شيء خالد وغير معرض للفناء، ولذلك فإنها لا يمكن أن تتأسس على رخاوة وهشاشة الكائن البشري. فكيف تجد ماهية الحقيقة في حرية الإنسان مقراً وأساساً لها؟

إن العداء للأطروحة القائلة بأن الحرية هي ماهية الحقيقة يرتكز على بعض الأحكام المسبقة. أكثرها تصلباً هي: أن الحرية خاصية للإنسان، وأن ماهية الحرية لا تتطلب فحصاً أكثر تعمقاً، بل لا تتقبله، أما ما هو الإنسان. فذلك أمر لا يجهله أحد.

IV

ماهية الحرية

ومع ذلك فإن الإشارة إلى وجود علاقة جوهرية بين الحقيقة كتوافق وبين الحرية يخلخل هذه الأحكام المسبقة، شريطة أن نكون على استعداد لتقبل عملية قلب للفكر. إن التفكير في هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة والحرية يقودنا إلى تتبع مشكلة ماهية الإنسان، عبر منظور سيضمن لنا تجربة أساس خفي لهذا الأخير (أي الدازاين)، وذلك بحيث ينقلنا هذا التفكير إلى الميدان الذي تنفتح وتنكشف فيه ماهية

الحقيقة انكشافاً أصلياً. عندئذ يتضح لنا بالطريقة نفسها أن الحرية ليست أساس الإمكانية الداخلية الضمنية للتوافق إلا لكونها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأصلية للحقيقة التي هي وحدها ضرورية وأساسية حقاً.

لقد حددت الحرية أولاً كحرية تجاه ما هو متجل في أحضان المنفتح. فكيف يتعين التفكير في ماهية الحرية هذه؟ إن المنكشف (ما هو متجل)، ذلك الذي يتطابق معه الحكم الاستحضاري من حيث أنه متوافق، هو الموجود كما يتجلى لـ / ومن خلال سلوك منفتح. إن الحرية تجاه ما ينكشف في حضن المنفتح تترك الموجود يكون الموجود الذي هو. وهكذا تنكشف الحرية الآن على أنها ما يترك الموجود يوجد.

نحن نتحدث عادة عن «عملية ترك» عندما نتخلى مثلاً عن عمل كنا نود القيام به. أن «نترك هذا الشيء» يعني أن لا نمسه وأن نتوقف عن الاهتمام به. «فعل الترك» له هنا دلالة سلبية وهي «التخلي عن...» «العدول عن...»، إنه يعبر عن عدم الاكتراث، وحتى عن الإلغاء.

إن الكلمة الضرورية هنا للتعبير عن ترك الموجود يوجد لا تقصد مع ذلك لا الإلغاء ولا عدم الاكتراث، بل عكسهما. فترك الموجود يوجد يعني أن «نتعاطى للموجود»، ويجب أن لا نفهم من ذلك طريقة بسيطة في استعمال الموجود الذي نصادفه أو نبحث عنه، أو في الاحتفاظ به أو الاعتناء به، أو تنظيمه. فترك الموجود يوجد ـ أي باعتباره الموجود الذي هو ـ

يعني أن نتعاطى مع المنفتح ومع انفتاحه، الذي يدخل فيه كل موجود ويستقر، والذي يحمله معه - إلى حد ما - كل موجود. وقد تصور الفكر الغربي هذا المنفتح منذ البداية كلا محجباً (تاآليتيا). وعندما نترجم كلمة أليتيا بـ «اللاتحجب»، بدل أن نترجمها بـ «الحقيقة»، فليس ذلك لأن هذه الترجمة أكثر «حرفية» فقط، بل لأنها تتضمن مؤشراً يدفعنا إلى إعادة التفكير، بشكل أكثر أصالة، في المدلول المتداول عن الحقيقة كتطابق للمنطوق بمعنى (ما يزال غامضاً) أن يكون منكشفاً وبمعنى انكشاف الموجود. (منكشفاً) لا يعني الضياع فيه، بل يعني القيام بتراجع أمام الموجود حتى يتجلى فيما هو عليه وكما هو، بحيث يتمكن التطابق الاستحضاري من أن يحدده ويفهمه. إن تركا مثل هذا للموجود يوجد يعني أن نعرض أنفسنا أمام الموجود كما هو، وأن ننقل سلوكنا كله إلى مجال المنفتح. إن ترك الموجود يوجد، أي الحرية، هو في ذاته وجود في الخارج أمام الموجود، إنه وجود منفتح وبراني (Ek-Sistant). إن ماهية الحرية، منظوراً إليها على ضوء ماهية الحقيقة، تبدو أمام الموجود خروجاً وانفتاحاً أمام الموجود من حيث أن له سمة كونه قابلاً للانكشاف.

فالحرية ليست فقط هي ما يريد الحس المشترك أن يمرره تحت هذا الاسم: تلك النزوة التي تنبثق فينا أحياناً وتدفع باختيارنا إلى هذا الطرف أو ذاك. إن الحرية ليست مجرد غياب الإكراه المتعلق بإمكانياتنا في الفعل أو عدم الفعل.

لكنها أيضاً لا تكمن في الطواعية تجاه مطلب ما أو ضرورة ما (وبالتالي تجاه موجود ما). قبل هذا كله (قبل الحرية «السلبية» أو «الإيجابية») تكون الحرية هي انفساح المجال أمام انكشاف الموجود من حيث هو كذلك. وهكذا تجد قابلية الموجود للانكشاف نفسها مصانة بهذا الإفساح المنفتح، وبفضل هذا الإفساح يكون انفتاح المنفتح، أي «الحضور» (Da) هو ما هو.

في الدازاين يحتفظ للإنسان بالأساس الجوهري الذي ظل لزمن طويل بدون أساس، والذي يمكنه من أن يوجد وجوداً منفتحاً و «الوجود» (Existence) لا يعني هنا «الوجود» (Existentia) كظهور لموجود معطى فقط. بل لا يجوز أن نفهم الوجود كمجهود وجودي أخلاقي مثلاً لإنسان مهموم بذاته هماً مرتكزاً على تكوينه النفسي الجسدي. إن الوجود المنفتح (Ek-Sistence)، من حيث أنه وجود متجذر في الحقيقة كحرية، هو تعرض أمام الطابع المنكشف للكائن من حيث هو كذلك. إن الوجود المنفتح للإنسان التاريخي، الذي لا يزال وجوداً غير مفهوم، وليس لديه حتى الحاجة إلى أن يؤسس تأسيساً جوهرياً، يبدأ عند اللحظة التي يستشعر فيها أول مفكر لا تحجب الموجود ويبدأ فيها بالتساؤل عما هو الموجود. بهذا التساؤل يكون لا تحجب الموجود قد تمت معاناته والإحساس به لأول مرة. فالموجود في كليته يتبدى كـ «طبيعة»، وهذا اللفظ لا يقصد به هنا في هذه الفترة ميدان

خاص من ميادين الموجود، بل الموجود في كليته، مُدْرَكاً على شكل حضور في حالة تفتح دائم. هناك فقط عندما يتم الاعتناء بالموجود ذاته علانية، ويتم الإبقاء عليه في عدم تحجبه، وعندما يفهم هذا الإبقاء على ضوء التساؤل حول الموجود كما هو هو، هناك فقط يبدأ التاريخ. إن الانكشاف الأصلي للموجود في كليته، والتساؤل حوله كما هو، وبداية التاريخ الغربي كلها عبارات تدل على نفس الشيء، فهي تحدث في نفس «الزمن»، لكن هذا الزمن، الذي هو ذاته غير قابل للقياس، يدشن إمكانية كل قياس.

ولكن إذا كان الدازاين المنفتح، من حيث هو ترك الموجود يوجد، يحرر الإنسان من أجل «حريته»، إما بأن تقدم هذه لاختياره ممكناً ما (موجوداً)، أو بأن تفرض عليه شيئاً ضرورياً ما (موجوداً)، وإذ ذاك فليست الذات الإنسانية هي التي تتوفر على الحرية. فالإنسان لا «يمتلك» الحرية كخاصية، بل على العكس من ذلك، فالحرية، أي الدازاين المنفتح والمنكشف، هي التي تمتلك الإنسان، وذلك بشكل أصيل مما يجعلها وحدها تمكن الإنسانية من أن تخلق العلاقة مع الموجود في كليته وكما هو، وهذا ما يتأسس عليه ويرتسم عليه كل تاريخ. الإنسان المنفتح الموجود خارج ذاته هو وحده التاريخي. أما «الطبيعة» فليس لها تاريخ.

إن الحرية، مفهومة على أنها ترك الموجود يوجد، تكمل وتحقق ماهية الحقيقة على شكل انكشاف للموجود.

«الحقيقة» ليست خاصية لقضية متوافقة تتلفظ بها «ذات» حول «موضوع»، بحيث «تكون لها قيمة» دون أن نعرف في أي مجال، إن الحقيقة هي انكشاف الموجود الذي يتحقق بواسطته نوع من الانفتاح. وضمن هذا الانفتاح يتطور كل سلوك، وكل موقف يتخذه الإنسان. وهذا هو السبب في أن الإنسان يوجد على نمط الوجود البراني.

بما أن كل سلوك إنساني هو سلوك منفتح على طريقته، ومتناسق مع ما يتعلق به، فإنه يتعين أن يكون السلوك الأساسي المتعلق بترك الموجود يوجد، أي الحرية، قد تلقى، على شكل هبة، أمر تكييف تمثله الاستحضاري مع الموجود المقابل له. فالقول بأن الإنسان يتمتع بوجود منفتح يعني حينئذ: «أن تاريخ الإمكانات الأساسية للإنسانية التاريخية يجد نفسه مهيأ من أجل هذه الأخيرة في انكشاف الموجود في كليته. وحسب الطريقة التي تكون الماهية الأصلية للحقيقة ماثلة بها، تولد القرارات الحاسمة القليلة في التاريخ.

وبما أن الحقيقة حرية في ماهيتها، فإن الإنسان التاريخي يمكنه أيضاً ـ وهو يترك الموجود يوجد ـ ألا يتركه فيما هو وكما هو. عندئذ يصبح الموجود محولاً ومشوهاً. ومظهره يؤكد قوته. وفي هذه القوة تنبثق لاماهية الحقيقة. وبما أن الحرية المنفتحة كماهية للحقيقة، ليست خاصية للإنسان، بل إن هذا الأخير لا يوجد وجوداً منفتحاً إلا من حيث أنه مملوك من طرف هذه الحرية ويصبح مؤهلاً لأن يكون له تاريخ، فإن

لا ـ ماهية الحقيقة لا يمكنها أن تنتج هكذا عن مجرد عدم المقدرة أو عن إهمال من طرف الإنسان. إن اللاحقيقة، على العكس من ذلك، يتعين أن تشتق من ماهية الحقيقة. إن كون الحقيقة واللاحقيقة ليستا غير مباليتين بتاتاً احداهما تجاه الأخرى من حيث ماهيتهما، بل تنتمي كل منهما للأخرى، هو السبب في أن قضية حقيقية يمكن أن تكون في حالة تعارض حاد مع قضية غير حقيقية معالقة لها. لا تصل مسألة ماهية الحقيقة إذن إلى ميدانها الأصلي إلا عندما تمكّن الرؤية الأولية للماهية الكاملة للحقيقة من احتواء التفكير في اللاحقيقة ضمن انكشاف الحقيقة. ان اختبار لا ـ ماهية الحقيقة لا يسد ثغرة متبقية، بل إنه يشكل الخطوة الحاسمة في الطرح الصحيح لمسألة ماهية الحقيقة. ولكن كيف ندرك ـ ماهية الحقيقة؟ إذا كانت ماهية الحقيقة لا تستنفذ في توافق المنطوق مع الشيء، فإن اللا ـ حقيقة، هي كذلك، لا يمكن أن تعادل عدم توافق الحكم.

V

ماهية الحقيقة

لقد انكشفت ماهية الحقيقة كحرية. هذه الأخيرة هي عملية ترك الموجود المنفتح يوجد، التي تكشف الموجود. كل سلوك منفتح يحدث تاركاً الموجود يوجد ومتخذاً موقفاً من هذا الموجود الخاص أو ذاك. لقد جعلت الحرية كل

سلوك متوافقاً، من قبل، مع الموجود في كليته من حيث إنها استسلام أمام انكشاف هذا الموجود في كليته وكما هو. وهذا التقبل (التهيؤ) لا يترك نفسه أبداً يدرك «كحالة من حالات النفس». إذ إننا بذلك نحرفه عن ماهيته ونفهمه انطلاقاً من مدلولات («كالحياة» و «النفس») لا يمكنها هي ذاتها أن تطمح إلى شرف الماهية إلا ظاهرياً وطالما أخطأنا في فهم هذا التقبل وحرفنا دلالته. إن الموافقة التقبلية أي التعرض التخارجي أمام الموجود في كليته لا يمكن أن تكون «معاشة» و «محسوسة» إلا لأن «الإنسان، وهو الكائن المزود بإحساس وشعور» قد أسلم نفسه لموافقة كاشفة للموجود في كليته، دون أن يستشعر ماهية هذا التهيؤ التقبلي. إن كل سلوك للإنسان التاريخي - سواء أحس بذلك بوضوح أم لا، وسواء فهمه أم لا - هو سلوك متوافق، وبهذا التوافق فهو محمول في الموجود في كليته. إن درجة تجلي الموجود في كليته يختلف عن مجموع الموجودات المعروفة فعلاً. وعلى العكس من ذلك، فإنه عندما يكون الموجود معروفاً معرفة أقل من طرف الإنسان وليس مدركاً إلا بشكل أولي من طرف العلم، فإن تجلي الموجود في كليته يمكن أن يتأكد بصورة أكثر أساسية أكثر مما هو الأمر عندما يصبح ما هو معروف ومعطى باستمرار للمعرفة غير قابل للاستنفاذ بالنسبة للنظر، وعندما لا يكون هناك شيء يقاوم حماس المعرفة، وذلك عندما تنطلق قدرة التقنية للسيطرة على الأشياء في هيجان لا نهاية له. وبالضبط في هذه التسوية التسطيحية العارفة بكل شيء من

طرف معرفة، لم تعد سوى مجرد معرفة، يخفت تجلي الموجود، ويغرق في الخواء (nullité) الظاهر لما ليس فيه اختلاف لما ليس إلا نسياً منسياً.

إن ترك الموجود يوجد، الذي هو مولد التوافق (توافق الدازاين مع الموجود في كليته)، يغمر ويسبق كل سلوك منفتح يحدث داخله. فسلوك الإنسان مخترق من قبل تجلي الموجود في كليته. وهذه الـ «في كليته» تظهر مع ذلك بالنسبة لأفق الانشغال والحساب اليوميين، كشيء لا يمكن إدراكه ولا التنبؤ به. إنه لا يمكن أحداً من التوصل إليه انطلاقاً من الموجود الذي تجلى منذ حين سواء كان هذا الأخير منتمياً إلى الطبيعة أو إلى التاريخ. ورغم أنه يخترق باستمرار كل شيء يجعله متوافقاً معه، فإنه يبقى، مع ذلك هو ذاته اللامحدد والممتنع عن التحديد، ولذلك فنحن غالباً ما نخلط بينه وبين ما هو أكثر تداولاً وأقل بروزاً. وما يخترقنا بهذا الشكل (من حيث إنه يجعلنا نتوافق) ليس لا شيء، بل هو، على العكس من ذلك، إخفاء للموجود في كليته. وبما أن ترك الموجود يوجد يترك الموجود يكون هو الذي يحيل إليه في سلوكه الخاص، وبذلك يكشفه، فإنه (أي ترك الموجود يوجد) يحجب الموجود في كليته. إن ترك الموجود يوجد هو في ذاته إذن وفي نفس الوقت اختفاء. في الحرية المنفتحة للدازاين يتحقق اختفاء الموجود في كليته وذاك هو الحجب والاحتجاب (L'obnubilation).

VI

اللاحقيقة من حيث هي اختفاء

إن الانحجاب يمنع انكشاف الآليتيا. فهو لا يقبلها حتى كسلب أو حرمان للآليتيا بما هو خاص بها. فالانحجاب إذن عندما نفكر فيه انطلاقاً من الحقيقة كانكشاف فالانحجاب هو سمة عدم التكشف، وبالتالي فهو اللاحقيقة الأصلية الخاصة بماهية الحقيقة. وتحجب الموجود في كليته لا يتأكد كنتيجة ثانوية لمعرفة للموجود هي دائماً تجزيئية. إن تحجب الموجود في كليته، أي اللاحقيقة الأصلية، أكثر قدماً من كل تجلٍ لهذا الموجود أو ذاك، إنه أقدم أيضاً من عملية ترك الموجود ذاتها التي تخفي (وهي تكشف)، وتتخذ موقفاً بالنسبة إلى الاختفاء. ما الذي يحفظه ترك الموجود عبر هذه العلاقة مع الاختفاء؟ إنه ليس أقل من اختفاء الموجود كما هو، المحجب في كليته، أي السر (Le mystere) ولا يتعلق الأمر هنا بسر خاص يخص هذا الشيء أو ذاك، بل بهذا الحدث الفريد المتمثل في كون السر (اختفاء ما هو محجب)، من حيث هو كذلك، يسيطر على الوجود ـ هنا الخاص بالإنسان.

هكذا يحدث إذن، في عملية ترك الموجود يوجد، التي هي عملية كاشفة والتي تخفي في نفس الوقت الموجود في كليته، أن يبدو الاختفاء على هيأة ما هو محجب في المقام الأول، إن الوجود ـ هنا من حيث أنه وجود «منفتح» يولد أول وأوسع عملية لانكشاف أي اللا ـ حقيقة الأصلية. إن اللاماهية الأصلية

للحقيقة هي السر. ولفظ لا ماهية لا يتضمن هنا إلى حد الآن ذلك الفرق المتناقص الذي ننسبه لها عندما نفهم الماهية كشمولية، أو كإمكانية لما هو شمولي وكأساس له. ذلك أن اللاماهية تعني هنا الماهية الموجودة من قبل. فـ «اللاماهية» عادة ما تدل على تشوه الماهية التي تدهورت من قبل. ومع ذلك تبقى اللاماهية دائماً، وهذه الدلالات كلها، مرتبطة أساساً بالماهية، وفق أنماط مقابلة، ولا تصبح أبداً غير جوهرية بمعنى غير مبالية. لكن الحديث بهذا الشكل عن اللاماهية واللا-حقيقة يصدم كثيراً الرأي الذي لا يزال سائداً، ويبدو تكديساً إكراهياً «لمفارقات» اعتباطية. ولأنه يصعب حذف هذا المظهر، فإننا نريد التخلي عن هذه اللغة التي لا تأخذ صبغة مفارقة إلا بالنسبة للرأي (Doxa) المشترك. أما بالنسبة لمن يعرف فإن «اللا -» الداخلة في تكوين لفظ اللا-ماهية الأصلية للحقيقة كلا-حقيقة تشير على الأقل إلى ميدان حقيقة الوجود (وليس فقط الموجود) الذي هو ميدان لم يتم كشفه بعد.

إن الحرية من حيث هي ترك الموجود يوجد هي في ذاتها علاقة منفتحة وغير مغلقة على ذاتها. وهذه العلاقة هي التي يتأسس عليها كل سلوك ويتلقى منها التوجيه بأن يسلم نفسه للموجود ولانكشافه. من ثمة تختفي مع الاختفاء هذه العلاقة هي ذاتها لأنها تهيؤ لنسيان السر كما تختفي في هذا النسيان.

ورغم أن الإنسان يرجع باستمرار إلى الموجود، فإنه يقتصر

عادة على هذا الموجود أو ذاك من حيث كونه منكشفاً. فالإنسان يرتبط بالواقع الجاري والقابل للسيطرة، حتى عندما يتعلق الأمر بما هو أساسي. وعندما يأخذ على عاتقه مهمة توسيع، وتحويل، وإعادة تملك وتأكيد السمة الإنكشافية للموجود في الميادين المختلفة من نشاطه، فإن التوجيهات المعبأة لهذه الغاية تظل محصورة في المجال الضيق لمشاريعه وحاجياته اليومية الجارية.

إن الانخراط في الحياة اليومية يعني في ذاته رفض الاعتراف باختفاء ما هو منحجب. ولا شك انه توجد كذلك في الحياة اليومية ألغاز وأشياء غير واضحة، وما هو غير أكيد، وما يحتمل الشك. لكن كل هذه المسائل، التي لا تنبثق عن أي قلق ليست سوى معابر ووسائط ضمن حركة الحياة اليومية الجارية، وبالتالي فهي غير أساسية. هناك حيث يكون احتجاب الموجود في كليته مسموحاً به على هيأة حد يعلن عن نفسه بشكل عرضي أمامنا، فإن الاختفاء كحدث أساسي لم يفلت بدوره من السقوط في غياهب النسيان.

إلا أن السر المنسي للدازاين يبعده النسيان، بل على العكس من ذلك، فإن هذا النسيان يجعل الاختفاء الظاهر لما هو منسي حاضراً حضوراً خاصاً. ومن حيث إن السر ينفي ذاته في النسيان ومن أجل النسيان، فإنه يرغم الإنسان التاريخي على البقاء في مستوى الحياة اليومية وسلطها الزائفة. وهكذا تكمل الإنسانية التي تم التخلي عنها، «عالمها» انطلاقاً من حاجاتها

ومقاصدها الراهنة وتملؤها بمشاريعها وحساباتها. والإنسان، من حيث إنه متناسٍ للموجود في كليته، يستعير من هذه المشاريع والحسابات معاييره فهو يحدد لنفسه مشاريعه وحساباته بتزوده دوماً بمقاييس جديدة دون أن يفكر في ذلك الذي يؤسس عملية القياس ذاتها ولا في ماهية ما يستمد منه القياس. وعلى الرغم من تقدمه نحو مقاييس جديدة وأهداف جديدة فإن الإنسان ينخدع حول الماهية الأصلية لمقاييسه. وهكذا فهو يسيء قياس ذاته، وذلك بشكل يزداد خطورة كلما اعتبر نفسه وحدها، كذات، هي مقياس كل موجود، في هذا النسيان المفرط تتأكد الإنسانية من ذاتها بإلحاح بفضل ما هو في كل لحظة، سهل المنال في الحياة اليومية. هذه المثابرة تجد سندها، الذي هو سند غير معروف من طرفها، في العلاقة التي لا يكتفي الإنسان بواسطتها بأن يتواجد تواجداً انفتاحياً بل بأن ينغلق أي بأن ينشد إلى ما يقدمه له الموجود من حيث إنه يبدو من ذاته وفي ذاته متجلياً.

وهكذا فإن الوجود المنفتح للدازاين هو في الوقت ذاته وجود منغلق وحتى في الوجود المنغلق يخيم السر كماهية منسية للحقيقة وبالتالي «غير أساسية» بالنسبة لها.

VII

اللا-حقيقة من حيث هي تيهان

إن الإنسان باعتباره كائناً منغلقاً ملتفت نحو ما هو جار ويومي في الموجود. إلا أنه لا يستطيع أن ينغلق إلا لأنه

منفتح، أي من حيث إنه يأخذ الموجود ذاته كمقياس موجود. ومع ذلك، فالإنسانية، من خلال اتخاذ المقاييس الخاصة بها، معرضة عن السر. هذا الميل المنغلق نحو ما هو يومي وهذا الإعراض عن السر يسيران جنباً إلى جنب. فهما شيء واحد ونفس الشيء. وهذه الطريقة في الإقبال والاعراض تنتج، في العمق، عن الاضطراب المقلق الذي هو سمة الدازاين. إن هذا الاضطراب الذي يتهرب من السر ليتخذ من الواقع اليومي الجاري ملاذاً له، ويدفع الإنسان من موضوع يومي إلى آخر، فيجعله يخطىء السر، هذا الاضطراب هو التيه.

الإنسان يتيه. إنه لا يسقط في التيه في لحظة معينة. إنه لا يتحرك إلا في التيه لأنه ينغلق وهو ينفتح وبذلك يجد نفسه دوماً في التيه. فالتيه الذي يتخبط فيه الإنسان ليس له شكل المجرى الممتد على طول طريقه، والذي قد يحدث له أن يسقط فيه، بل على العكس من ذلك، فإن التيه جزء من التكوين الحميمي للدازاين الذي يجد الإنسان التاريخي نفسه متروكاً له. والتيه هو مجال فعل ذلك الاضطراب الذي ينسى فيه الانفتاح المنغلق، وإن بشيء من المرونة، ذاته ويجد نفسه دوماً في خصاص منها من جديد. إن اختفاء الموجود في كليته، والذي هو ذاته محتجب، يتأكد في انكشاف الموجود الجزئي الذي يشكل، بوصفه نسياناً للاختفاء، التيه في جوهره.

إن التيه هو ضد ـ الماهية الأساسية للماهية الأصلية للحقيقة. إن التيه ينفتح على شكل مجال منفتح لكل خطوة

مشادة للحقيقة الأساسية. التيه هو مسرح الخطأ وأساسه. فهو ليس خطأ عابراً، ولكنه امبراطورية هذا التاريخ التي تتشابك وتختلط فيها كل أشكال التيه، وذاك شأن الخطأ.

إن كل سلوك يمتلك طريقته الخاصة في التيه المقابلة لانفتاحه ولعلاقته بالموجود في كليته. والخطأ يمتد من التقدير والأخطاء الناجمة عن الجهل أو عدم التبصر، ومن الحسابات الخاطئة إلى الزلات والتجاوزات المتعلقة بقراراتنا الأساسية. إن ما تسميه العادة والمذاهب الفلسفية بالخطأ، أي عدم تطابق الحكم، وفساد المعرفة، ليس إلا طريقة سطحية جداً في التيه. فالتيه الذي ينبغي أن نفترض أن الأسس تتحرك فيه لتزيغ يشكل جزءاً أساسياً من انفتاح الدازاين. إن التيه يسيطر على الإنسان من حيث إنه يدفعه إلى أن يضل. ولكن بالضلال يسهم التيه أيضاً في إيجاد تلك الإمكانية التي يستطيع الإنسان استخراجها من وجوده المنفتح والمتمثلة في عدم السقوط في قبضة الضلال، فهو لن يختنق فيها إذا كان قادراً على معاناة التيه كما هو، وعلى التعرف على سر الدازاين.

ولما كان الوجود المنفتح المتعلق يتحرك في التيه، وكان التيه من حيث هو ضلال يهدد الإنسان دائماً بشكل من الأشكال، فإن الوجود المنفتح، بسبر هذا التهديد، مثقل بالسر ـ ولو بسر منسي ـ وهذا هو ما يجعل الإنسان، في وجوده المنفتح (الدلزاين)، خاضعاً في نفس الوقت لسيادة السر والتهديد الصادر عن التيه. فكلاهما يبقيه في محنة

الإكراه. إن الماهية الكاملة للحقيقة، المتضمنة لضد ماهيتها، تبقي الدازاين في المحنة عن طريق هذا التأرجح الدائم بين السر والتهديد بالضلال. إن الدازاين مخضع للإكراه. ومن دازاين الإنسان، ومنه وحده ينبثق انكشاف الضرورة، ومن ثمة، يمكن للوجود الإنساني أن يتخذ له موقعاً ضمن ما لا يمكن الاستغناء عنه.

إن انكشاف الموجود من حيث هو كذلك هو في ذاته وفي الوقت نفسه اختفاء الموجود في كليته. وفي هذا التآني بين الانكشاف والاختفاء يتأكد التيه. إن التيه واختفاء المنحجب ينتميان إلى الماهية الأصلية للحقيقة. إن الحرية مفهومة انطلاقاً من الوجود المنفتح المتداخل للدازاين، ليست ماهية الحقيقة (من حيث هي تطابق الاستحضار) إلا لأن الحرية ذاتها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة، وعن سيادة السر في التيه. إن ترك الموجود يوجد عملية تتحقق بواسطة سلوكنا داخل المنفتح. ومع ذلك فإن ترك الموجود يوجد من حيث هو كذلك وفي كليته لا يحدث بشكل أصيل إلا إذا أخذ في ماهيته الأصلية من حين لآخر. في هذه اللحظة يبدأ التقبل الحاسم للسر في التحقق في حضن التيه مدركاً من حيث هو كذلك. ومنذ تلك اللحظة يتم وضع السؤال المتعلق بماهية الحقيقة في أصالته الجذرية. ومنذ تلك اللحظة ينكشف أصل تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية. إن النظر إلى السر انطلاقاً من التيه يطرح مسألة السؤال الوحيد

التالي: ما هو الموجود من حيث هو كذلك وفي كليته؟ مثل هذا التساؤل يفكر في المسألة المزعجة بشكل أساسي والتي لم يتم بعد التحكم في غموضها: إنها مسألة وجود الموجود. إن فكر الوجود الذي يصدر عنه هذا التساؤل في الأصل قد تم تصوره منذ أفلاطون «كفلسفة» وسمي فيما بعد «بالميتافيزيقا».

VIII

سؤال الحقيقة والفلسفة:

إن تحرر الإنسان من أجل وجوده ـ المنفتح، ذلك التحرر الذي يؤسس التاريخ، لا يرقى إلى الكلام إلا في فكر الوجود. فالكلام ليس في المقام الأول «تعبيراً» عن رأي ما، بل هو المكان الذي تقوم في كليته. وعدد الذين يدركون هذا الكلام لا يهم كثيراً. ونوعية أولئك الذين يمكنهم أن يولوا للكلام أهمية تقرر موقع الإنسان في التاريخ. لكن في هذه اللحظة بالذات من تاريخ العالم، حيث تكتمل بداية الفلسفة، تبدأ كذلك السيطرة العلنية للحس المشترك (للسفسطة).

إن الحس المشترك يستنجد ببداهة الموجود المنكشف ويصف كل تساؤل فلسفي بأنه اعتداء عليه وعلى تقبليته المنفرة.

لكن ما يتصوره الحس المشترك ـ الذي هو مبرر في ميدانه الخاص ـ عن الفلسفة لا يتوصل إلى ماهية هذه الأخيرة، التي

لا تتحدد إلا بالنسبة إلى الحقيقة الأصلية للكائن كما هو في كليته. إن الماهية الكاملة للحقيقة المتضمنة للا ـ ماهيتها والسائدة أصلاً على شكل اختفاء، والفلسفة من حيث إنها تضع السؤال المتعلق بهذه الحقيقة، منقسمة على ذاتها. وفكرها هو ذلك اللطف المرن الذي لا يستعصي على احتجاب الموجود في كليته. لكنها أيضاً القرار ـ المنفتح الصارم الذي يدفع الاختفاء (دون أن يحطمه، محافظاً على طبيعته) إلى مستوى الوضوح في التعقل، والفهم، وبذلك يرغمه على أن يظهر على حقيقته الخاصة.

والفلسفة في هذه الدقة الرقيقة والرقة الدقيقة اللتان تتركان الموجود يوجد من حيث هو كذلك وفي كليته، تنمو على شكل تساؤل إن لم نقل بأنه لا يستطيع الاقتصار على الموجود وحده، فإنه لايسمح بأدنى تدخل خارجي. ولم يفت كانط استشراف المحنة الداخلية للفكر حين كتب عن الفلسفة: «إننا نرى الفلسفة هنا قد وضعت في موقع حرج: إذ يلزمها أن تجد موقعاً صلباً دون أن يكون لهذا مستند أو مرتكز في السماء أو على الأرض. يجب على الفلسفة أن تظهر هنا نقاءها بأن تجعل من نفسها حارسة لقوانينها الخاصة بدل أن تكون المبشرة بقوانين من وحي حس فطري أو لست أدري أية طبيعة وصية عليها» (كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة فيكتور دلبوس ص 145).

إن كانط الذي تمهد أعماله لآخر مرحلة من مراحل

الميتافيزيقا الغربية، بتأويله هذا لماهية الفلسفة، ينظر إلى ميدان ما كان له أن يفهمه طبقاً لموقفه الميتافيزيقي القائم على الذاتية، إلا انطلاقاً من هذه الأخيرة. لقد كان على الفلسفة إذن أن تفسر من طرف كانط على أنها محافظة على قوانينها الخاصة. هذا التصور الأساسي لمصير الفلسفة هو مع ذلك متسع بما يكفي ليرفض كل استعباد للفكر. وأكثر صور هذا الاستعباد فقراً تختفي وراء ذريعة قبول الفلسفة «كتعبير» عن «الثقافة» (شبنغلر) أو كترف بالنسبة لإنسانية منهمكة في العمل.

وإذا كانت الفلسفة تحقق ماهيتها مثلما طرحت أصلاً «كحامية لقوانينها الخاصة»، أو على العكس، إذا لم تكن محتومة ومدهومة في موقفها من حيث هي حامية لقوانينها الخاصة، من قبل حقيقة ذلك الذي ترجع إليه قوانينها، فذلك ما يتقرر بواسطة الأصالة التي تصير معها الماهية الأولى للحقيقة أساسية للتساؤل الفلسفي.

إن المحاولة المقدمة هنا تقود مسألة الحقيقة إلى ما وراء الحدود التقليدية للتصور المشترك وتساعد التفكير على التساؤل عما إذا لم يكن السؤال عن ماهية الحقيقة أولاً وفي نفس الوقت، هو السؤال عن حقيقة الماهية. لكن الفلسفة، من خلال مفهوم «الماهية» تفكر في الوجود (Etre). وبإرجاعنا للإمكانية الداخلية لتوافق حكم ما إلى الحرية المنفتحة لترك الموجود يوجد، باعتبارها «أساسها»، وبوصفها أصل ماهية هذا

الأساس في الاختفاء والتيه، أردنا أن نبين أن ماهية الحقيقة ليست أبداً «عمومية» فارغة لشمولية «مجردة» وإنما هي خلافاً لذلك، المخفى الوحيد للتاريخ الفريد هو أيضاً، ذلك المختفى الذي يكشف «معنى» ما نسميه بالوجود ومعنى ما تعودنا منذ مدة طويلة على التفكير فيه على أنه الموجود في كليته.

ملحوظة:

هذه المداخلة حول ماهية الحقيقة كانت قد قدمت على شكل محاضرة عامة في خريف وشتاء 1930 وفي صيف 1931.

السؤال الأساسي للمحاضرة قد تولد عن تأمل حول حقيقة الماهية، وقد تمت مراجعتها فيما بعد عدة مرات مع الإبقاء على نقطة الانطلاق والموقف الأساسي وبنية العمل.

إن السؤال الحاسم (الوجود والزمان، 1927) عن «معنى» الوجود، أي (الوجود والزمان، ص 151) عن أهمية المشروع، أي عن الانفتاح أو كذلك عن حقيقة الوجود لا عن حقيقة الموجود، لم يتم التطرق إليه خلالها عن قصد، يبدو ظاهرياً أن الفكر يبقى، خلال تطرقه لهذا السؤال، في طريق الميتافيزيقا. لكنه يحقق في خطواته الحاسمة ـ عندما يمر من الحقيقة كتوافق إلى الحرية المنفتحة ومن هاته إلى الحقيقة كاختفاء وتيه ـ تثويراً للتساؤل الذي يؤدي إلى مجاوزة الميتافيزيقا.

فالمعرفة المكتسبة هنا تبلغ ذروتها في هذه التجربة

الحاسمة. إن الإنسان التاريخي لا يتهيأ له الاقتراب من حقيقة الوجود إلا انطلاقاً من الوجود هنا (الدازاين) الذي يستطيع الإنسان الانخراط فيه. لذلك لم يتم التخلي هنا فقط عن كل شكل من أشكال «الانتروبولوجيا» وعن كل تصور للإنسان كذاتية كما كان عليه الأمر في «الوجود والزمان» ولم يتم التوقف فقط عند متابعة حقيقة الوجود باعتبارها «أساساً» لموقف تاريخي جديد، بل إن مسار العرض أيضاً يحاول أن يفكر انطلاقاً من هذا «الأساس» الجديد؛

إن أطوار التساؤل في ذاتها مسار فكر يستشعر ذاته ويتأكد كثورة فيما يخص العلاقة بالكائن، بدل أن يقدم لنا مجرد تمثلات ومفاهيم.

ترجمة د. محمد سبيلا

فيما يلي نتساءل حول موضوع التقنية. أن نتساءل هو أن نعمل على إعداد طريق وأن نشيّده. لهذا فمن المناسب أن نفكر قبل كل شيء في الطريق وألا نرتبط باقتراحات أو تسميات خاصة. الطريق هو طريق الفكر. كل طرق الفكر تقود، بكيفية غير واضحة وبممرات غير معتادة، عبر اللغة. إننا نسأل في موضوع التقنية ونريد بذلك أن نقيم علاقة حرة معها. والعلاقة تكون حرة، عندما تفتح كينونتنا على ماهية التقنية. إذا قدمنا جواباً حول هذه الماهية نستطيع عندئذ أن نعي النزعة التقنية Technicité في حدودها.

التقنية وماهية التقنية ليسا نفس الشيء. عندما نبحث في ماهية الشجرة علينا أن نفهم أن الذي يحكم كل شجرة باعتبارها شجرة، ليس هو ذاته شجرة يمكن أن نصادفها ضمن أشجار أخرى. وبالمثل فإن ماهية التقنية ليست مطلقاً شيئاً تقنياً. وهكذا فإننا لن ندرك أبداً علاقتنا بماهية التقنية طالما اقتصرنا على تمثلها وممارستها، وعلى محاولة التلاؤم معها أو الهروب منها. ومهما فعلنا فسنبقى خاضعين للتقنية ومحرومين

من الحرية سواء دافعنا عنها بانفعال أو أنكرناها. ومع ذلك فعندما نعتبر التقنية بمثابة شيء حيادي نكون عندئذ قد استسلمنا لها وبأسوأ الأشكال: لأن هذا التصور الذي حظي اليوم بحظوة خاصة يجعلنا عمياناً تماماً تجاه ماهية التقنية. ومنذ مدة ونحن ندرّس بأن ماهية الشيء هي ما هو هذا الشيء. نتساءل حول التقنية، عندما نسأل ما هي التقنية. وكل واحد يعرف الإجابتين الجاهزتين عن هذا السؤال. تقول الإجابة الأولى: إن التقنية وسيلة من أجل تحقيق بعض الغايات. أما بالنسبة للثانية: فالتقنية فعالية خاصة بالإنسان. هاتان الطريقتان في تحديد التقنية متعاضدتان، وذلك لأن وضع غايات، وتكوين واستعمال وسائل كل ذلك يعد من أفعال الإنسان، كما أن صنع واستعمال آلات وأجهزة وأدوات يُعد جزءاً من ماهية التقنية. هذه الأشياء المصنوعة والمستخدمة، بالإضافة إلى الحاجيات والغايات التي تحققها، كلها تشكل جزءاً من ماهية التقنية. إن التقنية هي مجموع هذه المعدات، بل هي ذاتها عدة (باللاتينية نقول أداة: Instrumentum).

يمكن أن نسمي التصور الجاري للتقنية، والذي بمقتضاه تكون التقنية وسيلة وفعالية إنسانية، بالتصور الأداتي والأنتروبولوجي للتقنية.

من يريد أن ينكر صواب هذا التصور؟ إنه تصور يناسب بشكل ظاهر كل ما نراه ونحن نتكلم عن التقنية: بل إن التصور الأداتي للتقنية صائب بطريقة أقل جلباً للاطمئنان بقدر

ما يكون مطبقاً على التقنية الحديثة؛ التي نؤكد عنها من جهة أخرى، ومعنا بعض الحق في ذلك، أن هذا التصور مختلف تماماً وبالتالي جديد بالقياس إلى التقنية اليدوية السابقة. لنأخذ مثلاً محطة مولدة للكهرباء، سنرى أنها هي أيضاً بأسطواناتها ومولداتها، وسيلة شيدت من طرف الإنسان لأجل غاية وضعها الإنسان. أما الطائرة النفاثة، أو الآلة ذات التواتر العالي فهما أيضاً وسيلتان من أجل تحقيق غايات. من الطبيعي أن نرى أن محطة الرادار هي وسيلة أكثر تعقيداً من طاحونة الهواء، كما أن بناء آلة ذات تواتر عالٍ يتطلب تضافر مختلف أشكال التقنية الصناعية. وبالطبع فمعمل نشارة خشب صغير يعمل في واد مجهول بالغابة السوداء، سيكون وسيلة بدائية بالمقارنة مع المحطة الكهربائية «للراين».

يظل من الصائب أن التقنية الحديثة هي أيضاً، وسيلة من أجل تحقيق غايات. لهذا نرى أن التصور الأداتي للتقنية يوجه كل الجهد ليضع الإنسان في علاقة صائبة مع التقنية. إن الاستعمال الجيد لهذه التقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة. لهذا نريد ـ كما يقال ـ أن نتحكم في التقنية ونوجهها لصالح غايات «روحية». نريد أن نصبح سادة عليها. إن إرادة السيادة هاته تصبح أكثر إلحاحاً كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان.

لكن لنفترض الآن أن التقنية ليست مجرد وسيلة: ما هي الحظوظ التي تتبقى للإرادة في أن تتحكم فيها؟ مع ذلك نقول

بأن التصور الأداتي للتقنية كان صحيحاً، وهو ما زال كذلك. إن النظرة الصحيحة تلاحظ دوماً، فيما هو أمامنا، شيئاً ما صائباً. لكي تكون الملاحظة صحيحة فهي لا تحتاج لكشف ماهية ما هو أمامنا، هناك فقط عندما يحدث مثل هذا الانكشاف يتجلى ما هو حقيقي. لذلك فإن ما هو دقيق فقط لم يصل بعد إلى كونه هو الحقيقي. هذا الأخير هو وحده الذي يضعنا في علاقة حرة مع هذا الذي يخاطبنا انطلاقاً من ماهيته الخاصة. إن التصور الأداتي للتقنية، رغم صحته لم يكشف لنا بعد عن ماهيتها. لكي نسير نحوها، أو على الأقل لنقترب منها، علينا أن نبحث عن الحقيقي عبر الدقيق، وعلينا أن نسأل ما هو الطابع الأداتي ذاته؟ ولِم تتعلق أشياء مثل: الوسيلة والغاية؟ تعني الوسيلة ما به ننجز ونحصل على شيء ما. أما ما يكون له مفعول كنتيجة فنسميه علة. لكن الشيء الذي بواسطته يكون شيء آخر قد أنجز لا يكون وحده كافياً ليسمى علة. الغاية التي بموجبها تتحدد طبيعة الوسائل هي أيضاً تعتبر بمثابة علة. هناك حيث تصبح الغايات موضع بحث والوسائل موضع استعمال، وحيث تكون الأداتية سائدة، هنا أيضاً تسود العلية.

تعلمنا الفلسفة منذ قرون بأن هناك أربع علل.

1 ـ **العلة المادية**: مثلاً المادة التي نصنع بها كأساً من الفضة.

2 ـ **العلة الصورية**: الشكل الذي تدخل فيه المادة.

3 ـ **العلة الغائية:** مثلاً الغاية التي بها يتحدد كل من مادة وشكل الكأس التي نحن بحاجة إليها.

4 ـ **العلة الفاعلة:** أي تلك التي تصنع النتيجة أي الكأس الواقعية المكتملة: الصائغ. ستنكشف لنا ماهية التقنية متمثلة كوسيلة، عندما نرجع الأداتية إلى العلة الرباعية.

لكن إذا كانت العلية، من جهتها، تخفي في الظلام ما هي فالحق، أنه منذ قرون، ونحن نتصرف وكأن نظرية العلل الأربع حقيقة نزلت من السماء، وأنها واضحة وضوح النهار. غير أنه ستأتي المناسبة لنتساءل: لماذا هناك بالتدقيق أربع علل؟

وعندما نتحدث عن العلل ماذا تعني بالضبط كلمة «علة»؟ انطلاقاً من ماذا يتحدد الطابع العلّي للعلل الأربع الذي يجعل هذه العلل متضامنة الواحدة مع الأخرى؟

ما لم نواجه هذه المسائل أي: العلية ومعها الأداتية، ومع هذا: التصور الجاري للتقنية، فستبقى هناك مسائل غامضة وعائمة.

لقد تعودنا، منذ مدة طويلة على أن نتصور العلة بأنها الشيء الذي يفعل ويُحدث. يعني الفعل أحدث هنا: أحرز على نتائج. إن العلة الفاعلة، من ضمن العلل الأربع، هي التي تطبع العلية بطريقة محددة. هذا إلى درجة أننا لا ندخل في الحسبان العلة الغائية. إن الكلمتان (Causa-Casus) (تعنيان العلة باللغة اللاتينية) ترتبطان بالفعل (Cadere) ويعني سقط. وهما يعنيان: هذا الذي يعمل بطريقة معينة، بحيث أن شيئاً ما «يحدث» في

النتيجة بشكل أو بآخر. نشير إلى أن نظرية العلل الأربع ترجع إلى أرسطو. لكن في كل الحقب اللاحقة لليونان، التي تبحث تحت تسمية أو تمثل العلية، نلاحظ أنه ليس للعلية في الفكر اليوناني، أي شبه مع معنى الإنجاز والإحداث. إن الفعل الذي نسميه نحن علة،والذي سماه الرومان Causa يسميه اليونان: «الفعل الذي يستجيب لـ ...». هناك مثال يمكن أن يوضح ذلك:

الفضة هي ما أصنع به كأس الفضة. ومن حيث هي تلك المادة فإنها مشاركة في مسؤولية صنع الكأس. والكأس مدينة للفضة بما صنعت به. لكنها لا تبقى مدينة فقط للفضة. إن ما هو مدين للفضة، من حيث هو كأس، يبدو في مظهره الخارجي على شكل كأس وليس على شكل إبزيم أو حلقة حديدية، فهو مدين إذن في نفس الوقت لهيأة (Idéa: فكرة بالمعنى اليوناني) شكله ككأس. إن الفضة التي دخلت فيها هيأة الكأس، والهيأة التي في شكلها يظهر شيء الفضة، هما معاً، بطريقتهما، مسؤولان عن الكأس مسؤولية مشتركة.

هناك عامل ثالث يبقى، قبل أي شيء، مسؤولاً عن الكأس، وهو ما يدرجه مسبقاً في عملية التكريس والهبة. وهكذا يكون معرفاً كشيء قرباني. إن ما يعرّف الشيء يتممه، والشيء لا ينتهي مع هذه «الغاية» بل يبدأ انطلاقاً منها على أنه هو ما سيصحبه الشيء بعد صنعه. هذا الذي يتمم ويكمل يقال له باليونانية (تيلوس)، وهي كلمة تترجم في الغالب بكلمة

«هدف» و «غاية»، وهو ما يقودنا إلى تأويل خاطىء. إن التيلوس هو المسؤول عن المادة وعن الهيئة اللذين يشاركان معاً في مسؤولية صنع كأس القربان.

في الأخير هناك عامل رابع، يتكفل هو أيضاً بإحضار وإنجاز كأس القربان المكتملة: إنه الصائغ. لكن ليس بمعنى أن الصائغ قد صنع، بعمليته هاته، كأس القربان المكتملة كنتيجة لصناعته، أي ليس مطلقاً **كعلة فاعلة**.

لا تعرف نظرية أرسطو العلة التي يشير إليها هذا الاسم كما أنها لا تستعمل لفظاً إغريقياً معادلاً.

الصائغ يعتبر ويجمع الأنماط الثلاثة المذكورة «للفعل الذي نستجيب له». الفعل «اعتبر» يعبر عنه في اليونانية بجمع وضمّ، ويرتبط بفعل الإظهار. إن الصائغ هو المسؤول المشارك وكأنه ما يجد ويحافظ، انطلاقاً منه، إنتاج كأس القربان وارتكازه على ذاته، انبثاقهماالأول. إن الأنماط الثلاثة المذكورة سابقاً للفعل الذي نستجيب له مدينة لتفكير الصائغ في ظهورها وفي دخولها عملية انتاج الكأس، إنها مدينة له أيضاً بالكيفية التي صنع بها.

ها هي كأس القربان حاضرة وتحت تصرفنا، موجهة بالأنماط الأربعة «للفعل الذي نستجيب له» ولو أن الأنماط مختلفة فيما بينها، فهي تبقى، مع ذلك، مترابطة بعضها ببعض. ما الذي يوجدها مسبقاً؟ في أي مجال تدور اللعبة المزعجة للأنماط الأربعة «للفعل الذي يستجيب لـ...»، من أين تنحدر

وحدة العلل الأربع؟ بتعبير يوناني ماذا يعني «الفعل الذي نستجيب له..»؟

نحن بدورنا أبناء اليوم، نميل بسهولة لفهم «الفعل الذي نستجيب له» بطريقة أخلاقية، أي نعتبره كنقص، أو نؤوله كنوع من عملية تطبيقية. في كلتا الحالتين نسد الطريق المؤدية إلى المعنى الأول الذي سمي بالعلية. لهذا طالما لم ينفتح لنا هذا الطريق لن ندرك ما هي بالضبط هذه الأداتية التي تكمن في العلية.

لكي نتحصن ضد هذه التأويلات الخاطئة «للفعل الذي نستجيب له» نستوهم أنماطه الأربعة، منطلقين من هذا الذي يتعين عليها أن تستجيب له. نتابع مثالنا ونقول: تتكفل الأنماط الأربعة بكون كأس الفضة هي أمامنا وتحت تصرفنا كشيء يصلح للاستعمال في طقس القربان. تحدد هذه الأفعال معنى أن يكون الشيء أمامنا، وتحت تصرفنا وهذا هو ما يسم حضور شيء حاضر. إن الأنماط الأربعة «للفعل الذي نستجيب له..» تقود شيئاً ما نحو «ظهوره». إنها تتركه يحدث ويحصل و «أن يكون قريباً من». إنها تحرره في هذا الاتجاه وتتركه يتقدم في مجيئه الكامل. إن للفعل الذي تستجيب له السمة الأساسية المتمثلة في هذا الترك للشيء يتقدم في مجيئه. بهذا المعنى أي ترك الشيء يتقدم يكون «الفعل الذي نستجيب له..» هو «الإتيان ب». ونحن نأخذ بعين الاعتبار شعور اليونان تجاه «الفعل الذي يستجيب لـ...» سنعطي الآن لكلمة الاتيان

ب بمعنى أوسع «عن المعنى المعتاد» بحيث يعبر عن ماهية العلية كما فكر فيها اليونان. وعلى عكس ذلك فإن الدلالة المتداولة والضيقة لـ «كان مناسبة لـ» لا تذكرنا بأكثر من صدمة أولية واندلاع، ويشير إلى نوع من العلة الثانوية ضمن مجموعة العلل.

في أي مجال تتحرك اللعبة المتوافقة للأنماط الأربعة للإتيان بـ؟ إنها تترك ما ليس بعد حاضراً، يصل في الحضور. وهكذا فالعلل الأربع محكومة بفعل اقتياد، يقود شيئاً حاضراً نحو «الظهور». في عبارة من محاورة «المأدبة» يقول لنا أفلاطون ما هو فعل الاقتياد هذا: «كل اتيان بـ أيا كان ـ يمر ويتقدم من اللاحضور إلى الحضور، هو «إنتاج».

النقطة الجوهرية هنا هي أن نأخذ كلمة الإنتاج في كل مداها، وفي نفس الوقت بالمعنى الذي نسبه لها اليونانيون. ليس الانتاج هو فقط الصناعة الحرفية، وليس هو فقط الفعل الشعري والفني الذي يظهر ويخبر على شكل صورة. إن الطبيعة (بالمعنى اليوناني أي الفيسيس) التي عن طريقها ينفتح الشيء من تلقاء ذاته هي أيضاً إنتاج. بل هي ذاتها إنتاج بأرقى معاني الكلمة. لأن ما هو حاضر يملك في ذاته إمكانية الانفتاح (المتضمنة) في الانتاج، مثلاً الامكانية التي لدى الوردة في أن تتفتح في ازدهارها. على العكس من ذلك فإن ما أنتج من طرف الصائغ أو الفنان ككأس الفضة مثلاً، لا يملك في ذاته إمكانية أن ينفتح (المتضمنة في) الانتاج، بل إنه يملكها

عبر الآخر، أي عبر الفنان أو الصانع.

إن أنماط الاتيان ب أي العلل الأربع تقوم بعملها إذن داخل عملية الإنتاج. وبفعل عملية الانتاج يظهر إلى الوجود، في كل مرة، سواء ما ينمو في الطبيعة أو ما تصنعه الحرف والفنون.

لكن كيف حدث هذا الانتاج سواء في الطبيعة أو في الصناعة؟ ما هو هذا الإنتاج الذي تتحرك فيه الأنماط الأربعة للاتيان ب؟

يتعلق الإتيان ب بحضور كل ما يظهر في عملية الإنتاج. إن الإنتاج ينقل الشيء من حالة الاختفاء إلى حالة عدم الاختفاء. فهو إذن يستحضر ويقدم. لا يحدث فعل الانتاج هذا إلا بقدر ما يقود شيئاً من الاختفاء إلى عدم الاختفاء. يستند فعل الوصول هذا، ويجد نفسه فيما نسميه بالانكشاف (الكلمة تعني هنا فعل الخروج من الغياب والتستر). لقد سمى اليونان هذا الانكشاف باسم الأليتيا وهي كلمة ترجمها الرومان بحقيقة Veritas. نحن الألمان نقول Wahrheit (حقيقة) ونفهم منها عادة دقة أو صواب التمثل.

أين نحن تائهون؟ تساءلنا عما هي التقنية، وها نحن الآن أمام الأليتيا، أمام الانكشاف. ما علاقة ماهية التقنية بالانكشاف؟ الجواب هو أنها تلتقي معه في كل شيء. لأن كل انتاج يجد أساسه في الانكشاف. غير أن هذا الأخير تتجمع فيه الأنماط الأربعة للاتيان بـ أي العلية، ويحكمها في مجال الانكشاف تدخل الغايات والوسائل والأداتية أيضاً، وهذه

تعتبر البعد الأساسي للتقنية. إذا دققنا بهدوء، سؤالنا، وتساءلنا ما هي بالضبط هذه التقنية المفهومة كوسيلة عندئذ سنصل إلى الانكشاف، الانكشاف وفيه تكمن إمكانية كل عملية صنع منتجة.

هكذا ليست التقنية وسيلة فحسب، بل هي نمط من الانكشاف. إذا اعتبرناها كذلك، سينفتح لنا بالنسبة لماهية التقنية مجال مخالف تماماً. إنه مجال الانكشاف، أي مجال الحقيقة.

هذا المنظور يدهشنا، ينبغي أن يدهشنا لأطول مدة ممكنة، وبطريقة ملحة، ليدفعنا في الأخير إلى أن نطرح، بجدية هذا السؤال البسيط: ماذا تعني إذن الكلمة «تقني». تنحدر هذه الكلمة من كلمة يونانية أخرى هي «تيكنيكون» وهي تعني الشيء الذي ينتمي للتقنية. لفهم معنى هذه الكلمة الأخيرة، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار نقطتين: الأولى هي أن التقنية لا تعني فعل الصانع وفنه فقط، بل تعني كذلك أيضاً الفن والفنون الجميلة. التقنية جزء من فعل للإنتاج، إنها صناعة أو إنتاج شعري بالمعنى الأسمى للكلمة «Poietique».

أمّا النقطة الأخرى بخصوص كلمة تقنية، فهي أيضاً أكثر أهمية. إلى حدود فترة أفلاطون، كانت كلمة «تقنية» مرتبطة دائماً بالكلمة (أبيستينون) وهي تعني العلم أو المعرفة. الاثنان اسمان للمعرفة بالمعنى الأوسع. فهما يعنيان فعل القدرة على الاهتداء في شيء ما، والتعرف إليه. تقدم المعرفة انفتاحات،

وبما هي كذلك فهي انكشاف. في بحث خاص (الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الخامس، الفصل الثالث والرابع) يميز أرسطو بين المعرفة والتقنية، وذلك من حيث ما يكشفانه والطريقة التي يكشفانه بها. إن التقنية شكل من أشكال الآليتيا. إنها تكشف هذا الذي لا ينتج ذاته وليس بعد أمامنا، وهو ما يمكن أن يأخذ مرة هذا المظهر، وهذه الهيئة، ويأخذ مرة أخرى شكلاً آخر. إن من يشيد منزلاً أو باخرة، أو يصنع كأساً قربانياً، يكشف الشيء الذي يتعين انتاجه حسب منظورات الأنماط الأربعة «للاتيان بـ». هذا الانكشاف يجمع قبلنا المظهر الخارجي ومادة الباخرة أو المنزل في منظور الشيء الجاهز والمرئي، ويحدد انطلاقاً من ذلك كيفيات الصنع. وهكذا فالنقطة الحاسمة في التقنية لا تكمن نهائياً في الفعل والاستعمال، ولا في استخدام الوسائل أيضاً لا بل تكمن في الانكشاف الذي نتحدث عنه. وهكذا فالتقنية هي انتاج بمعنى انكشاف لا إنتاج بمعنى الصنع.

يكفي أن نظهر ما تعنيه كلمة التقنية، والكيفية التي يتصور بها اليونان هذا الذي يسمونه بالتقنية، لكي نسير إلى نفس نقطة الالتقاء التي انكشفت لنا، حين كنا نبحث عما تعنيه في الحقيقة الاداتية باعتبارها كذلك.

إن التقنية شكل من أشكال الانكشاف، فهي تنشر كينونتها في المنطقة التي وجد فيها الانكشاف، واللاتحجب، والاليتيا أي حيث وجدت الحقيقة.

بعد تحديدنا للمنطقة حيث يجب البحث عن ماهية التقنية يمكن أن نعترض ونقول بأن هذه المنطقة جائزة بالنسبة للفكر اليوناني، وأحسن من ذلك نقول بأنها تناسب التقنية الحرفية، لكنها غير مطابقة بتاتاً للتقنية الحديثة القائمة على المحركات. إن التقنية الحديثة هي وحدها العنصر المغلق الذي يدفعنا لنتساءل عما هي «الـ» تقنية. يقال إن التقنية الحديثة مختلفة عن سابقاتها، إلى درجة أنها لا يمكن أن تقارن معها، لأنها مؤسسة على العلم الحديث الدقيق للطبيعة. قبل قليل، كنا قد رأينا بوضوح أن العكس أيضاً صحيح: الفيزياء الحديثة، بما هي تجريبية فهي تخضع لعتاد تقني، وهي مشروطة بتقدم صناعة الآلات. هذه العلاقة المتبادلة بين التقنية والفيزياء تبدو صائبة. لكن الملاحظة التي قيلت عنها تبقى ملاحظة «تاريخية» للأحداث، حيث أنها لا تقول لنا شيئاً عن أساس هذه العلاقة المتبادلة. ومع ذلك يبقى السؤال الحاسم هو ما هي إذن ماهية التقنية الحديثة، لكي تستطيع هذه الأخيرة أن تتجرّأ على استخدام العلوم الطبيعية الدقيقة؟

ما هي التقنية الحديثة؟ هي أيضاً انكشاف. حين نمعن النظر في هذه السمة الأساسية، حينئذ يتجلى لنا ما هو جديد فيها.

إن الانكشاف الذي يسود التقنية الحديثة لا يتجلى في انتاج، بمعنى انتاج شعري. الانكشاف الذي يسود التقنية الحديثة هو عبارة عن تحريض عن طريقه تكون الطبيعة منذورة إلى تقديم طاقة يمكن، من حيث هي كذلك، أن تستخرج

وتراكم. لكن ألا يمكن أن نقول نفس الشيء عن طاحونة الهواء القديمة؟

لا: إن اجنحتها تدور بفعل الريح، وهي منذورة مباشرة إلى هبوبه. لكن إذا كانت الطاحونة الهوائية تضع تحت تصرفنا طاقة متولدة عن حركة الهواء، فليس ذلك لمراكمتها.

وعلى العكس من ذلك فإن منطقة من المناطق تكون مدعوة إلى ومحرضة على استخراج الفحم الحجري والمعادن. تظهر القشرة الأرضية اليوم كحوض للفحم الحجري، والأرض كمستودع للمعادن. كم يبدو مختلفاً تماماً الحقل الذي كان يحرثه الفلاح فيما مضى، في حين كان فعل «حرث» ما يزال يعني: أحاط الحقل بسياج واعتنى به. عمل الفلاح هذا لا يحرض الأرض المزروعة. عندما يزرع الفلاح الحبة، فهو يعهد بالبذرة إلى قوى النمو، ويسهر عليها حتى تزدهر. لكن خلال ذلك، أُدخلت فلاحة الحقول هي أيضاً، في حركة للفلاحة من نوع آخر، حركة «تطالب» الطبيعة، بمعنى تحرضها. لهذا أصبحت الفلاحة اليوم عبارة عن صناعة ممكنة للتغذية. يُطلب الهواء لتقديم الآزوط والأرض من أجل المعادن، وتلتمس المعادن مثلاً للحصول على الأورانيوم، وهذا الأخير من أجل الطاقة الذرية، التي يمكن تسخيرها إما من أجل غايات التدمير أو للاستعمال السلمي.

إن فعل الالتماس الذي يستفز الطاقات الطبيعية ويحرضها يمكن اعتباره بمثابة «تقديم» بمعنى مزدوج. إنه يقدم باعتباره

يفتح ويوضح. مع ذلك فهذا التقديم هو تقديم يشير مسبقاً إلى كونه يقدم شيئاً آخر، أي يدفعه إلى الأمام من أجل استعماله النهائي وبأقل كلفة ممكنة. إن الفحم المستخرج من الحوض لا «يوضع هناك» ليبقى ببساطة هناك، أو ليكون في أي مكان بل أنه يخزن، وهذا يعني أنه يوضع في مكان تكون الحرارة الشمسية المختزنة فيه «مسخرة» له. وهاته الأخيرة مدعوة إلى تسليم حرارة مرتفعة، تكون بدورها مسخرة لتسليم البخار الذي يولد الضغط الناتج عنه حركة آلية تشغل مصنعاً.

إن المحطة الكهربائية التي أقيمت في مكان ما بنهر الراين ترغمه على تسليم ضغطه المائي الذي يرغم بدوره الآلات على الدوران. تعمل هذه الحركة إذن على تدوير الآلة التي تنتج التيار الكهربائي الذي تبقى المحطة الجهوية وشبكتها مسخرتين لغاية توصيله ونقله. في هذا النطاق تتسلسل النتائج الواحدة بعد الأخرى، ابتداء من عملية وضع الطاقة الكهربائية، لتظهر نهر «الراين» كشيء «مُسَخَّر». لم تُشيَّد المحطة على مجرى النهر مثل القنطرة الخشبية القديمة التي تربط منذ قرون هذه الضفة بالأخرى، بل إن النهر هو الذي حُبِس في المحطة. يكتسب النهر اليوم صفته كنهر، أي كممون بالضغط المائي من ماهية المحطة. من أجل أن نرى ونقيس - ولو من بعيد - العنصر المهول الذي يسود هنا، لنتوقف لحظة عند هذا التعارض الذي يظهر بين هذين العنوانين: «الراين» أي النهر المحبّوس في معمل للطاقة، و «الراين» كعنوان لذلك العمل

الغني الذي هو نشيد هولدرلين. لكن الراين يظل كما يقولون - هو نهر المنظر. ليكن. لكن كيف بإمكانه أن يظل كذلك؟ إنه ليس سوى شيء نقدم له طلباً. أو يكون موضوع زيارة منظمة من طرف وكالة للأسفار وقد أنشأت هنالك صناعة خاصة بالعطل.

إن الانكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة يتخذ سمة مناداة أي استفزاز وتحريض. لقد حدثت هذه المناداة عندما تحررت الطاقة المختفية في الطبيعة، وما تم الحصول عليه بهذا الشكل ثم تحويله، وما تم تحويله تمت مراكمته واختزانه، وما تمت مراكمته تم توزيعه، وما تم توزيعه تم خفضه واستهلاكه من جديد. إن الأفعال: حصّل، وحول، وراكم، ووزع، وخَفَّض هي أنماط للانكشاف. لكن هذا الانكشاف لا يحدث بسهولة ولا يضيع في اللامحدود، بل إنه يكشف لذاته طرقه الخاصة، الملتوية، بكيفيات متعددة، وهو يكشفها من حيث أنه يوجهها ويتحكم فيها. وهذا التوجه ذاته مضمون (ومؤمن ومؤكد). فالتوجه والضمان (للتوجه) هي السمات الرئيسية للانكشاف الذي يقوم بالتحريض.

أما الآن أي نوع من الانكشاف يلائم ما سيتحقق بالمناداة المحرضة؟

إن ما يتحقق بهذا الشكل يطلب منه أن يكون مسخراً للتو في المكان المطلوب، وأن يكون موجوداً فيه بشكل يجعله طوع تسخير لاحق.

إن الذي يكون هكذا مسخراً، له وضعه وثباته. هذا الوضع الثابت ندعوه الأساس أو المخزون (Bestand - fonds). تعني كلمة الأساس هنا أكثر من المخزون الاحتياطي (Stock) والأشياء الأكثر ضرورة وأساسية. إن كلمة أساس هنا تتبوأ شرف العنوان. وهو لا يميز شيئاً أقل من الكيفية التي يحضر بها كل ما تم الحصول عليه بواسطة الانكشاف الذي يحرض ويثير. إن ما هو هناك بمعنى أساس أو مخزون لم يعد مواجهاً لنا كموضوع.

لكن ما القول في طائرة تجارية واقفة على أرضية المطار وقت الإقلاع، إنها مع ذلك موضوع بكل تأكيد، نستطيع أن نتمثل الطائرة كما هي، لكن نلاحظ أنها تخفي ما هي عليه والكيفية التي تكون عليها. في المدرج حيث هي واقفة، لا تنكشف كمخزون إلا بقدر ما تكون مسخرة لتأمين إمكانية نقل. لذا ينبغي أن تكون قابلة للتسخير، أي مستعدة للتحليق، وعليها أن تكون كذلك في كل تركيباتها وفي كل أجزائها. (لنتطرق هنا للتعريف الهيجلي الذي يعتبر الآلة أداة مستقلة). سيكون الحكم صائباً من وجهة نظر الأداة الحرفية اليدوية التقليدية. لكن ما نلاحظه هو أن هذا الحكم لم يفكر في الآلة انطلاقاً من ماهية التقنية التي ترتكز عليها هذه الآلة. من وجهة نظر المخزون تبقى الآلة تابعة حتماً، لأنها تستمد كينونتها من تسخيرها لشيء آخر قابل للتسخير بدوره.

إذا كنا، في هذه اللحظة التي نحاول فيها أن نبين التقنية

كانكشاف يحرض، نلاحظ أن التعابير: «نادى» و «سخر» و مخزون»، تفرض نفسها علينا بطريقة جافة ووحيدة الشكل أي مزعجة، فإن لهذا الفعل ما يبرره في الذات التي يتعلق بها الأمر.

من يقوم بهذه المناداة المحرضة، التي عن طريقها ينكشف ما نسميه الواقع على شكل أساس ومخزون؟ إنه الإنسان بالطبع. لكن في أي مجال يستطيع الإنسان أن يقوم بمثل هذا الكشف؟ يمكن للإنسان بدون شك، وبهذه الكيفية أو تلك، أن يتمثل أو يضع هذا الشيء أو ذاك، أو يتعاطى معه. لكنه لا يمكنه قط أن يتحكم في أشكال الظهور والاختفاء التي يظهر فيها الواقع أو ينسحب. إذا كان «الواقع، منذ أفلاطون، يتجلى من خلال نور الأفكار فإن السبب لا يعود إلى أفلاطون، بقدر ما يكون المفكر قد استجاب فقط لما انكشف له، وفقط بقدر ما يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى تحرير طاقات الطبيعة يحدث هذا الانكشاف (أو الانكشاف) الذي يقوم بعملية التسخير».

إن الكيفية التي نتحدث بها عادة عن الموارد البشرية، أو عن عدد مرضى عيادة طبية، يوحي لنا بهذا التصور. إن حارس الغابة الذي يقيس الخشب المقطوع، والذي يتبع ـ ظاهرياً ـ نفس الطرق ونفس الأساليب التي قام بها جده، هو اليوم، علم بذلك أم لا، مسخر من طرف قطاع صناعة الخشب. وهو مسخر لأنه يعمل على جعل السيليلوز قابلاً للتسخير، وهذا

الأخير تستدعيه طلبات الورق من طرف الجرائد والمجلات المصورة. هذه المجلات تنادي وتدعو بدورها الرأي العام ليتشرب الأشياء المطبوعة حتى يتسخر.هو ذاته لصوغ وتكوين الرأين استجابة لطلبية تم التوصل بها في هذا الشأن. ولكن بما أن الإنسان مدعو، وبطريقة أكثر أصالة من الطاقات الطبيعية، مدعو «للتسخير» فإنه لا يصبح أبداً مخزوناً خالصاً. إن الإنسان بتعاطيه للتقنية، يشارك في التسخير وكأنه شكل من أشكال الكشف. لكن عدم الاختفاء ذاته، الذي يحدث داخله فعل التسخير، ليس من فعل الإنسان ومن اختصاصه، مثله في ذلك مثل الميدان الذي يخترقه الإنسان أو أقل، وذلك كلما تعلق ـ من حيث هو ذات ـ بموضوع.

أين وكيف حدث الانكشاف، إن لم يكن من فعل الإنسان؟

علينا ألا نبحث عن الجواب بعيداً. من الضروري فقط أن نتلقى وبدون سابق إعلام ذلك الذي طالب الإنسان دوماً في كلمة موجهة إليه، وبكيفية مؤكدة، بأنه لا يستطيع أن يكون إنساناً إن لم يكن هو الكائن الذي يُوجه إليه مثل هذا الكلام. هكذا فأينما فتح الإنسان عينه وأذنه وقلبه وأينما تعاطى للفكر وارتبط بغاية، أينما شكل وألف، طلب وتشكر، فإنه يجد نفسه منساقاً قبلياً داخل اللامحجوب. إن لا احتجاب هذا الأخير قد حدث بصورة قبلية، كلما دعت الإنسان وأدخلته ضمن أنماط الانكشاف التي هي مستندة له ومقاسة على مقاسه. حين

يكشف الإنسان داخل الحقيقة، وبطريقته الخاصة ما هو حاضر، فإنه لا يقوم سوى بالاستجابة لنداء الحقيقة، حتى ولو تناقض مع هذا النداء. هكذا عندما يقتفي الإنسان الباحث أثر الطبيعة ويعتبرها كمجال لتمثلاته، فإنه يكون حينئذ مطالباً مسبقاً من طرف نمط من الانكشاف الذي يحث الإنسان على التعامل مع الطبيعة كموضوع للبحث إلى درجة يختفي فيها الموضوع هو أيضاً في «لا موضوع» الأساس المخزون.

هل يمكن اعتبار التقنية الحديثة، بما هي انكشاف مسخر، فعلاً انسانياً خالصاً؟ لذلك علينا أن نقبل هذا التحريض كما يتجلى، هذا التحريض الذي يجعل الإنسان مستعداً لتسخير الواقع كمخزون، هذا التحريض يجمّع الإنسان في فعل التسخير. مثل هذا «الجامع» هو الذي يجعل الإنسان يقوم بمهمة تسخير الواقع أساس وكمخزون.

إن الذي ينشر، بشكل أصيل الجبال في خطوط ويخترقها على شكل تجميع للثنايا، هو «الجامع» الذي نسميه الجبال.

إن ذاك الذي يجمع أنماط مزاجنا بشكل أصيل هو ما نسميه القلب. أما الآن فهذا النداء المحرض الذي يجمّع الإنسان حول مهمة لتسخير التعامل مع ما ينكشف على أنه مخزون نسميه الاستفسار[1] (Arraisonnement). إننا نخاطر باستعمال كلمة تفتيش بمعنى لم يكن متداولاً إلى الآن. حسب الدلالة

---

(1) أو التحقيق بالمعنى القضائي أو التفتيش

العادية تعني كلمة Ges-tell موضوع استعمال مفيد كرف لحمل الكتب مثلاً. الهيكل العظمي يسمى هو أيضاً باسم Ges-stell. يبدو استعمال كلمة Ges-tell هنا المطلوب منا أمراً مهولاً مثل هذا الهيكل العظمي وذلك حتى لا نقول شيئاً عن التعسف والاعتباطية التي تعامل بها ألفاظ لغة مكتملة معاملة سيئة. هل بإمكاننا أن ندفع هذه الاعتباطية إلى أبعد حد؟ بكل تأكيد لا. غير أن هذه الاعتباطية هي استعمال عرفي قديم للفكر. والحق أن المفكرين يتلاءمون معه، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالتفكير فيما هو عظيم. أما نحن الذين وصلنا متأخرين فإننا لا نستطيع أبداً أن نقيس أهمية الفعل الذي تجرأ به أفلاطون على استعمال كلمة «الصور» (أيدوس) لهذا الذي ينشر كينونته في الكل وفي كل شيء على حدة. إذ إنها باللغة اليومية تعني المظهر الذي يقدمه شيء مرئي لعيننا الجسمية. مع ذلك يطلب أفلاطون شيئاً جديداً تماماً من كلمة صورة لتعني بالتدقيق، ما ليس كائناً وما لا يمكن أن يدرك أبداً لعيون الجسم. لكن ولو بهذه الطريقة في التعبير، فإننا لم ننته بعد مع ما هو مدهش. لأن الصورة (ايديا) (أو الفكر) لا تعني فقط الهيأة اللامحسوسة للشيء الذي يكون مرئياً بالحواس، أي الشيء الذي يشكل ماهية ما يمكن أن نسمعه، أو نلمسه أو نشمه، أو أي شيء يسهل بلوغه: هذا الشيء يسمى مظهراً أو ايديا وهو موجود كذلك. إذا قارنا بين ما يطلبه أفلاطون هنا وفي حالات أخرى، من اللغة والفكر، وبين الاستعمال الذي نقوم به نحن الآن بكلمة Ges-tell لتشير إلى ماهية التقنية

الحديثة سيبدو استعمالاً غير مؤذ تقريباً، لكنه يبقى مطلباً ضرورياً يقود إلى سوء التفاهم.

هكذا نسمي بالاستفسار مجموع هذه المساءلة والاستنطاق الذي يطالب الإنسان، أي يحرضه على كشف الواقع كمخزون قابل للتسخير والاستعمال. هكذا نسمي شكل الانكشاف الذي يسود ماهية التقنية، والذي ليس هو ذاته شيئاً تقنياً. في مقابل ذلك فإن ما يشكل جزءاً مما هو تقني هو ما نعرفه عن: السيقان، مكباس لمحرك، الأخشاب المعدة للبناء، أي الأجزاء المكونة لما ندعوه بمركب صناعي مثلاً. مع ذلك فالمركب والأجزاء المذكورة المكونة له تدخل في نطاق العمل التقني الذي يستجيب دائماً للتحريض الذي يمارسه الاستفسار، لكنه ليس أبداً هو هذا الأخير بل إنه لا ينتجه.

في التسمية: الاستفسار نجد أن الفعل Stellen (وضع ـ أظهر) لا يعني التحريض فحسب، بل أنه عليه أن يحتفظ في نفس الوقت، بصدى فعل آخر اشتق منه وهو الفعل «Her-stellen» (الذي يعني «وضع الشيء منتصباً أمام»، «صنع») المرتبط بالفعل: «Dor-stellen» (الذي يعني: «وضع أمام العين» «عرض») والذي يجعل الشيء الحاضر في عدم التحجب. إن هذا الإنتاج الذي يظهر مثلاً على انتصاب تمثال في قلب المعبد، والتسخير أو التحريض الذي نتحدث عنه الآن، هما بلا شك، مختلفان اختلافاً جذرياً، ومع ذلك يظلان واضحين في كينونتهما، لأنهما كليهما نمطان للانكشاف أي

للحقيقة (بمعنى الاليتيا).

من عملية الاستفسار يحدث هذا اللاتحجب الذي يكشف عمل التقنية الحديثة وفقاً له الواقع كمخزون ومستودع.

وبالإضافة إلى ذلك أليست التقنية الحديثة لا فعلاً انسانياً ولا مجرد وسيلة ملازمة لمثل هذا الفعل؟ إن التصور الأداتي المحض والانتروبولوجي المحض للتقنية يصبح ساقطاً من حيث المبدأ ولن نستطيع اتمامه بتفسير ميتافيزيقي أو ديني نلحقه به بسهولة.

ومع ذلك فإنه يظل من الصائب أن إنسان عصر التقنية مدعو إلى الكشف بطريقة مثيرة. يتعلق الكشف أولاً بالطبيعة من حيث أنها أهم احتياطي لمستودع الطاقة. وبصورة مقابلة فإن السلوك «المسخر» للإنسان يتجلى أولاً في ظهور علم الطبيعة الحديث والدقيق. ونمط التمثل الخاص بهذا العلم يتابع بدقة الطبيعة منظوراً إليها كمركب قوي قابل للحساب. وليست الفيزياء الحديثة فيزياء تجريبية لأنها تطبق على الطبيعة أجهزة لمساءلتها، بل على العكس من ذلك: فكون الفيزياء - كنظرية خالصة - تجبر الطبيعة على أن تظهر نفسها كمركب قوي قابل للحساب والتنبؤ، هو ما يجعل التجريب مسخراً لمساءلتها واستنطاقها، حتى نعرف متى وكيف تستجيب، وبأية كيفية قد تخضع الطبيعة وتستجيب تحت طائلة الادغام لهذا النداء.

لكن العلم الرياضي للطبيعة قد ولد قبل التقنية الحديثة

بقرنين من الزمن. فكيف يمكن أن يكون قد وضع مسبقاً في خدمة التقنية؟ إن الوقائع تثبت العكس. ألـم تخط التقنية الحديثة خطواتها الأولى فقط عندما اسِتطاعت الارتكاز على علم الطبيعة الدقيق؟ من وجهة نظر حسابات علم «التاريخ» يظل الاعتراض صحيحاً. لكن إذا فكرنا فيه بمعنى التاريخ فسيكون غير حقيقي.

إن نظرية الطبيعة، التي أعدتها الفيزياء الحديثة، قد هيأت الطريق لا للتقنية بالدرجة الأولى، بل لماهية التقنية الحديثة. لأن التجميع الذي يحرض ويقود إلى الانكشاف المسخر وهو الذي يسود الفيزياء، لكنه لم يصل فيها بعد إلى إظهار ذاته. إن الفيزياء الحديثة هي رائدة الاستفسار، وهي رائدة ما زالت مجهولة من حيث أصلها.

ما زالت ماهية التقنية مختفية، وستبقى كذلك مدة طويلة، حتى ونحن نخترع المحركات، وحيث تجد كل من التقنية الالكترونية وتقنية الذرة طريقهما. إن كل ما هو جوهري، لا فقط ماهية التقنية وحدها، يبقى منزوياً ومختفياً لأطول مدة ممكنة. وهو يبقى كذلك تحت قوتها التوجيهية، إنه يبقى سابقاً لكل شيء: أي لهذا الذي ينحدر من الأزمنة الأولى. كان لدى المفكرين اليونان بعض المعرفة بحالة الأشياء هذه عندما قالوا: «مبكراً ينفتح شيء ما ويمارس قوته، وبعد ذلك يظهر ذاته لنا نحن معشر البشر»، إن الفجر الأصلي لا يظهر للإنسان إلا في آخر المطاف. وهكذا فإن السعي في مجال

الفكر للنفاد بطريقة أولية، فيما فكر فيه منذ البداية، ليس مفعول إرادة عبثية لإحياء الماضي، بل هو نتيجة تهيؤ هادىء نكون فيه مستعدين للاندهاش تجاه ما انحدر إلينا من الفجر الأول.

لقد ابتدأ العلم الحديث للطبيعة، حسب تسلسل حقب «التاريخ»، في القرن السابع عشر. وعلى عكس ذلك فإن التقنية ذات المحركات لم تتطور، قبل النصف الثاني من القرن الثامن عشر. بيد أن ما هو متأخر بالنسبة للملاحظة «التاريخية»، أي التقنية الحديثة، هو السابق في التاريخ، نقصد بالتاريخ هنا الماهية الكامنة والمتحكمة فيه.

إذا كان ينبغي على الفيزياء الحديثة أن تتلاءم مع كون مجال تمثلها يفلت من كل حدس، فإن هذا التخلي لم يُملَ عليها من طرف لجنة من العلماء. بل إن هذا التخلي ولدته سلطة الاستفسار الذي يطالب الطبيعة بأن تكون مسخرة «كمستودع ومخزون». لذا فكيفما كانت الحركة التي بمقتضاها تبتعد الفيزياء عن نمط تمثلها الخاص المتجه نحو الموضوعات، وهو النمط الذي ما يزال سائداً الآن، فإن هناك شيئاً لا يمكن أبداً أن تتخلى عنه: هو أن الطبيعة تستجيب للنداء بأية طريقة كانت، لكنها طريقة محكومة بواسطة الحساب ومجبرة على أن تظل مسخرة كمنظومة من المعلومات. تتحدد هذه المنظومة ابتداء من تصور عن العلية تم تعديله. وهذه العلية لا تقدم الآن لا سمة «الاستحضار المنتج» ولا نمط العلة الفاعلة، ولا فضلاً عن ذلك نمط العلة

الصورية، تبدو العلية وكأنها تنكمش لتصبح إشعاراً محرضاً للمخزون الذي ينبغي وضعه دائماً في مأمن أو مرة تلو أخرى. هذا الاختزال للعلية يتلاءم مع عملية التلطيف المتزايد للادعاءات، كما سبق لهايزنبرغ أن عرض هذه المسألة في محاضرته: «صورة الطبيعة في الفيزياء المعاصرة».

بما أن ماهية التقنية الحديثة تكمن في الاستفسار، فإن على التقنية أن تستعمل علم الطبيعة الدقيق. من هنا ينشأ المظهر الخادع القائل بأن التقنية الحديثة هي العلم الطبيعي مطبقاً. وسيستمر هذا المظهر طالما لم نسائل، بما فيه الكفاية وبالتالي لم نكشف، لا عن الأصل الأساسي للعلم الحديث، ولا أقل من ذلك عن ماهية التقنية الحديثة.

نتساءل عما هي التقنية من أجل أن نسلط الضوء على صلتنا بماهيتها. ماهية التقنية تظهر فيما سميناه بالاستفسار غير أن إبراز ذلك لا يستجيب بتاتاً للسؤال المتعلق بالتقنية، هذا إذا كان الفعل «استجاب» يعني أن يتوافق وماهية الشيء المطروح في السؤال.

أين وصلنا الآن إذا ما تقدمنا خطوة أخرى في تأمل ماهية الاستفسار ذاته بما هو كذلك؟ إنه ليس بشيء تقني، إنه لا يماثل الآلة في أي شيء. الاستفسار هو النمط الذي يكشف الواقع نفسه، تبعاً له، كمخزون. نتساءل أيضاً: هل سبق ـ لهذا الانكشاف أن حدث بعيداً عن أي فعل إنساني؟ الجواب بالنفي. ومع ذلك فهو لم يحدث في الإنسان وحده ولا

بواسطته بصورة حاسمة.

الاستفسار هو ما يجمع هذه المساءلة، ما يجعل الإنسان على استعداد ليكشف الواقع كمخزون قابل «للتسخير». إن الإنسان من حيث إنه محرض فإنه يقع هو نفسه في الميدان الأساسي للاستفسار. وليس بمقدور الإنسان أبداً أن يتحمل، مباشرة، علاقة معه، وذلك لأن السؤال عن معرفة كيف نستطيع الدخول في علاقة مع ماهية التقنية، سؤال يأتي دوماً متأخراً. لكن هناك سؤالاً لن يأتي أبداً متأخراً وهو: هل نعي صراحة أنفسنا على أننا هم أولئك الذين يكونون سواء بالفعل، أو بالإمكان، وأينما كنا، بطريقة مفتوحة أو مستورة محرضين من طرف الاستفسار. هذا السؤال عن معرفة متى وكيف ندخل نحن أنفسنا في مجال كينونة الاستفسار ذاته سؤال لا يأتي أبداً متأخراً.

تضع ماهية التقنية الحديثة الإنسان في طريق، هذا الانكشاف الذي بواسطته، وبطريقة غير مدركة بوضوح، يصبح الواقع مستودعاً ومخزوناً. وضع في الطريق، يعني: أرسل. هذا الإرسال الذي يجمع، والذي يستطيع وحده أن يضع الإنسان على طريق الكشف والانكشاف، نسميه المصير. انطلاقاً من هذا المصير تتحدد ماهية كل تاريخ. ليس التاريخ هو موضوع علم «التاريخ» فحسب، كما أنه ليس فقط اكتمال الفعالية الإنسانية. وهذه الفعالية لا تصبح تاريخية إلا عندما تكون في علاقة مع تهيئة المصير وإعداده. (انظر: «في ماهية الحقيقة»

1930 الطبعة الأولى 1943 الصفحة 16 وما يليها). وفقط عندما «يرسلـ» نا المصير ويضعنا في نمط التمثل الذي يحول كل شيء إلى موضوع، فإنه يجعل ما ينتمي إلى التاريخ أمراً قابلاً للتناول كموضوع «لعلم التاريخ»، أي لعلم من العلوم، ويجعل من الممكن ـ انطلاقاً من ذلك ـ مماثلة ما هو تاريخي بما ينتمي لعلم التاريخ.

إن الاستفسار بما هو تحريض على التسخير يحيل إلى نمط الكشف والانكشاف. إن الاستفسار، ككل نمط من أنماط الانكشاف، مبعوث من طرف المصير. وبهذا المعنى أيضاً يمكن أن نعتبر الانتاج كمصير.

إن عدم اخفاء ما هو كائن يتّبع دوماً طريقاً للانكشاف. إن الإنسان، في كل كينونته، دوماً محكوم من طرف مصير الانكشاف. لكن المسألة ليست أبداً مسألة قدر قسري. إذ إن الإنسان لا يصبح حراً إلا بقدر ما يكون مندرجاً في ميدان المصير، وبذلك يصبح انساناً ينصت لا قِنّاً يؤمر.

إن ماهية الحرية ليست خاضعة أصلياً للإرادة، وأقل من ذلك فهي ليست فقط خاضعة لعلية الإرادة الإنسانية.

تسود الحرية إذن كل ما هو حر، أي كل ما هو مستضيء أي منكشف. إن فعل الكشف والانكشاف، أي الحقيقة، هو الفعل الذي تتحد به الحرية بأكثر الصلات قرباً وحميمية. وكل انكشاف ينتمي إلى الاستظلال والاحتجاب. لكن الذي يحرر، أي السر، هو دوماً مختف وفي طور الاختفاء. وكل

انكشاف ينحدر مما هو حر ويسير نحو ما هو حر ويقود نحو ما هو حر. إن حرية ما هو حر لا تقوم لا في العشوائية ولا في الخضوع لمجرد قوانين. إن الحرية هي ما يخفي وهو ينير، والذي يسبح في وضوحه هذا الحجاب الذي يخفي الكينونة العميقة لكل حقيقة، ويظهر الحجاب على أنه هو بمثابة ما يخفي. إن الحرية هي ميدان المصير الذي يضع في كل مرة انكشافاً في الطريق.

تكمن ماهية التقنية الحديثة في الاستفسار، وهذا الأخير جزء من مصير الانكشاف: هذه القضايا تقول شيئاً آخر غير التأكيدات التي نسمعها كثيراً، والتي تعتبر التقنية بمثابة قدر لعصرنا، حيث تعني كلمة قدر هنا كل ما هو محتم في سيرورة لا يمكن تعديلها.

وعكس ذلك فعندما ننظر إلى ماهية التقنية يظهر لنا الاستفسار كمصير للانكشاف. وهكذا فنحن نقيم من قبل في العنصر الحر للمصير، هذا المصير الذي لا يحبسنا البتة في قسر كئيب ولا يرغمنا على الخضوع للتقنية بخنوع أو (هو نفس الشرح) على أن نتمرد عليها بدون جدوى وأن نحكم عليها كعمل شيطاني. بل بالعكس، عندما ننفتح على الخصوص على ماهية التقنية نجد أنفسنا وبطريقة غير متوقعة مأخوذين ضمن نداء محرِّر.

تكمن ماهية التقنية في الاستفسار الذي تشكل قوته جزءاً من المصير. يضع هذا الاستفسار الإنسان في كل مرة على

طريق الانكشاف. وبما أنه وضع على هذا الطريق فالإنسان يتقدم باستمرار نحو هذه الإمكانية: هي أن يعمل على تطوير هذا الذي انكشف له في «التسخير»، وعليه بالتالي أن يأخذ كل احتياطاته بدءاً من هذه الوضعية. وهكذا تنغلق أمامه إمكانية أخرى: هي أن يتجه، وبطريقة أصيلة دوماً نحو كينونة ما هو غير مختف، ونحو عدم تحجبه، ليدرك ويرى انتماءه للكشف والانكشاف (وهو الانتماء الذي يمسك به بين يديه) كأنه هو ماهيته الخاصة.

إن الإنسان من حيث أنه يقع بين هاتين الامكانيتين معرض لتهديد يكون المصير منطلقه. إن مصير الانكشاف بما هو كذلك، هو إذن وبالضرورة، وفي كل أنماطه خطر.

مهما تكن الطريقة التي يمارس بها مصير الانكشاف قوته، فإن اللاتحجب (الحقيقة) الذي يظهر فيه في كل مرة ما هو كائن، يكشف عن خطر كون الإنسان يخطيء بخصوص اللامحجب ويؤوله تأويلاً سيئاً. وهكذا فهناك حيث يتجلى كل ما هو حاضر في ضوء الارتباط: علة ـ نتيجة، يمكن أن يفقد الإله ذاته (في التمثل الذي نكونه عنه) كل ما له من قدسية وسمو، وكل ما في ابتعاده وتعاليه من سر وغموض، هكذا يأخذ الإله، تحت ضوء العلية، صورة علة فاعلة لنجده قد أصبح داخل اللاهوت هو إله الفلاسفة، أي أولئك الذين يحددون الظاهر والخفي حسب علية «الفعل» دون محاولة لاعتبار الأصل الجوهري لهذه العلية.

يمكن أن نقول نفس الشيء عن اللااختفاء الذي تنكشف الطبيعة تبعاً له كمفعول مركب قابل للحساب من القوي يمكن بدون شك أن يسمح بملاحظات دقيقة، لكن وبالضبط بسبب هذه النجاحات، فإنها تبقى هي الخطر، خاصة حيث يتخفى الحقيقي داخل كل هذه الدقة.

إن مصير الانكشاف ليس في حد ذاته خطراً من بين الأخطار، بل هو الخطر عينه.

لكن إذا كان المصير يسودنا على طريقة الاستفسار، فهو إذن الخطر الأقصى. والخطر يظهر نفسه لنا من جهتين مختلفتين. عندما لا يكون اللامختفي حتى مجرد موضوع للانسان بل يتعلق به فقط كمخزون وأساس، وعندما لا يكون الإنسان داخل ما هو بدون موضوع، سوى المسخر للمخزون الأساس، عندها يتابع الإنسان طريقه على حافة الهاوية، بل نجد أنه سائر إلى الحد الذي لن يعامل هو ذاته إلا كأساس ومخزون. والآن فإن الإنسان، وهو المعرض لهذا التهديد، هو الذي يتغطرس وينصب نفسه سيداً للأرض.

وهكذا ينشأ، وينتشر المظهر القائل بأن كل ما نصادفه لا يستمر إلا من حيث إنه من فعل الإنسان. هذا المظهر يغذي بدوره وهماً أخَرَ: يبدو لنا أن الإنسان وفي كل مكان لا يصادف إلا ذاته. لقد كان هيزنبرغ على حق حين قال بأن الواقع لا يمكنه أن يظهر بشكل آخر لإنسان اليوم. غير أن الإنسان اليوم يصادف ذاته في الحقيقة في أي مكان، أي أنه

لا يصادف كينونته في أي مكان. يتوافق الإنسان بطريقة مصممة مع التحريض الذي يمارسه الاستفسار، بحيث لا يدرك هذا الأخير كنداء ملح وبحيث لا يرى ذاته على أنه هو ذلك الكائن الذي يوجه إليه هذا النداء.

من ثمة تفلت منه كل الطرق التي تمكّنه من أن يفهم كيف يوجد، بحكم كينونته، وجوداً تخارجياً في مجال نداء، ولماذا لا يستطيع إذن ألا يصادف أبداً إلا ذاته.

لكن الاستفسار لا يهدد الإنسان وحده في علاقته بذاته وبكل ما هو كائن. فمن حيث أنه قدر، فهو يحيل إلى هذا الانكشاف الذي يتخذ شكل «تسخير». هناك حيث يهيمن هذا الانكشاف المسخر، فإنه يلغي كل إمكانية أخرى للانكشاف. يخفي الاستفسار بخاصة هذا الانكشاف الآخر، الذي يُنتج ويُظهر الشيء الحاضر. بمقارنته مع هذا الانكشاف الآخر، نرى أن الانكشاف الذي يطالب ويستفز يسير في الاتجاه المعاكس لما هو كائن. هناك حيث يهيمن الاستفسار، نجد أن إدارة وتأمين المخزون يطبعان كل انكشاف ببصماتهما. إنهما تحولان حتى دون ظهور طابعهما الأساسي، أي هذا الانكشاف من حيث هو كذلك.

لا يقتصر الاستفسار المحرض على إخفاء نمط سابق للانكشاف، أي ينتجه، بل يخفي أيضاً الانكشاف من حيث هو كذلك، ومعه هذا الذي فيه يُنتج اللاحتجاب أي الحقيقة.

إن الاستفسار يحجب عنا قوة ولمعان الحقيقة.

إن القدر الذي يوجه نحو التسخير هو الخطر الأقصى ليست التقنية هي ما هو خطير. لا وجود لما هو شيطاني فيها، بل هناك غموض ماهيتها. إن ماهية التقنية، من حيث إنها مصير للانكشاف هي الخطر. إن المعنى المعدل لكلمة استفسار (Gestell) يصبح مألوفاً لدينا إذا فهمنا الاستفسار بمعنى المصير (أو القدر) وبمعنى الخطر.

إن التهديد الذي يثقل كاهل الإنسان، لا يأتي في الدرجة الأولى، من آلات وأجهزة التقنية، التي يمكن بالفعل أن تكون قاتلة. إن التهديد الحقيقي كان قد أصاب من قبل الإنسان في كينونته. إن سيادة الاستفسار يهددنا باحتمال أن تُرفَضَ للإنسان إمكانية العودة إلى انكشاف أصلي، ولسماع نداء حقيقة أكثر أولية.

هناك حيث يهيمن الاستفسار، هل يمكن أن يكون هناك خطر بالمعنى الأعلى للكلمة؟

لكن، هناك حيث يكون الخطر.

ينمو هناك أيضاً ما ينقذ.

لننظر بعناية إلى كلام هولدرلين. ماذا يعني الفعل أنقذ؟ تعودنا أن نفهم أن هذا الفعل يعني ببساطة: أمسك في الوقت المناسب الشيء المهدد بالتحطيم لتأمين بقائه اللاحق. لكن الفعل «أنقذ» أكثر من ذلك، فهو يعني أيضاً: أن نقود نحو الماهية، من أجل إظهارها للمرة الأولى، وبالطريقة الخاصة بها. إذا كانت ماهية التقنية أي الاستفسار، هي الخطر العظيم،

وكان هولدرين، في نفس الوقت محقاً، فإن سيطرة الاستفسار لا يمكن أن تقتصر على تجاهل كل وضوح اشتغال واشعاع للحقيقة. ينبعي إذن أن تكون ماهية التقنية هي التي تحتضن نمو ما ينقذ. لكن هل بإمكان نظرة حادة تلقى على ما هو الاستفسار باعتباره قدراً للانكشاف، أن تعمل على إظهاره هذا الذي ينقذ في ولادته ذاتها؟

كيف يمكن «لما ينقذ» أن ينمو أيضاً هناك حيث يكون الخطر؟

هناك حيث ينمو شيء ما، فإنه يتجذر، وانطلاقاً من هناك يتطور. كلا السيرورتين تفلت من النظر، إذ تحدث في الصمت وخلاله. لكن إذا قبلنا كلمة الشاعر، فإنه يجب علينا ألا ننتظر، دون توسط ولا تحضير، أن نمسك «بما ينقذ» هناك حيث يكون الخطر. وهذا ما يحتم علينا الآن أن نعتبر، كيف أن هذا الذي ينقذ يتجذر، وفي عمق كبير، في ذلك الذي هو الخطر الأقصى: أي سيطرة الاستفسار، وكيف أنه ينمو انطلاقاً من هناك. من أجل مراعاة هذه النقط، من الضروري القيام بالخطوة الأخيرة في طريقنا، وذلك كي نركز على الخطر نظرة أكثر وضوحاً. علينا إذن أن نتساءل من جديد عما هي التقنية؟ لأنه، تبعاً لما قلناه، في ماهيتها يتجذر وينمو ما ينقذ.

لكن كيف يمكننا، إدراك «ما ينقذ» في ماهية التقنية ما دمنا لم نفحص ضمن أي استعمال لكلمة «ماهية» سيكون الاستفسار هو ماهية التقنية؟

إلى حد الآن أخذنا الكلمة «ماهية» (Wesen-Essence) في دلالتها الجارية. في اللغة الفلسفية المدرسية تعني كلمة «ماهية» ما يكون عليه الشيء. باللاتينية الكلمة (Quiddité) تجيب عن السؤال المتعلق بالماهية. إن ما يوافق مثلاً كل أنواع الشجر: للفلين، للزان، للسندر، للتنوب، هو نفس «الشجرية». ضمن هذه الأخيرة، كجنس مشترك، «كشمولي» تدخل الأشجار الواقعية والممكنة. والآن: هل ماهية التقنية أي الاستفسار، هي الجنس المشترك لكل ما هو تقني؟ إذا كان الأمر كذلك، عندئذ ستكون التوربينة البخارية، ومحطة الإرسال، والسيكلوترون (Cyclotron) ستكون بالقدر نفسه استفسارات. لكن كلمة الاستفسار لا تعنى هنا لا الوسيلة ولا أي نوع من الأجهزة. هل تعني، على الأقل المفهوم العام القابل للتطبيق على مثل هذا الأساس. إن الآلات والأجهزة هي أيضاً أنواع من الاستفسار، كما هو الشأن مثلاً للإنسان أمام لوحة القيادة، أو المهندس وهو في مكتب ورشة البناء. كل هذا وكل ما هو على طريقته، يدخل بلا شك في مجال الاستفسار، سواء كجزء لا يتجزأ من المخزون الأساسي أو كشيء مسخر. لكن الاستفسار ليس أبداً ماهية للتقنية كنوع. إن الاستفسار طريقة «مصيرية» قدرية من الإنكشاف، أي على شكل تحريض. ويصدق نفس الشيء على الانكشاف المنتج الذي هو أيضاً مثل هذه الطريقة القدرية. لكن ألا تكون هذه الأنماط هي تلك الأنواع المنتظمة فيها والتي تندرج تحت مفهوم الانكشاف. إن الانكشاف هو هذا القدر الذي يتوزع،

في كل مرة وبطريقة مفاجئة وغير قابلة للتفسير بالنسبة لأي فكر، إلى انكشاف منتج وآخر مستفز ويعطي نفسه للإنسان موزعاً. يجد الانكشاف المستفز ضمن الانكشاف المنتج أصله الذي هو مرتبط بالمصير والقدر. لكن في ذات الوقت وبمفعول المصير، يجعل الاستفسار الانتاج غير قابل للتعرف.

هكذا فالاستفسار بما هو قدر الانكشاف هو بدون شك ماهية التقنية، لكنه ليس أبداً ماهية بمعنى الجنس (Essentia). إذا انتبهنا لهذه النقطة، سوف نندهش لهذه الواقعة: فالتقنية هي التي تطلب منا أن نفكر ضمن تصور آخر غير الذي نفهمه عادة بمفهوم «الماهية» لكن ما هو هذا المعنى الآخر؟

عندما نقول «اشغال البيت» أو نقول «أمور الدولة» فنحن هنا لا نفكر في عمومية جنس، بل نقصد الطريقة التي يمارس بها البيت أو الدولة قدرته ويدير ويدبر، وينمو، وينقرض. إنها الطريقة التي تستعمل بها كينونتها. في قصيدة يحبها غوته (Goethe) بشكل خاص، تحت عنوان «شبح شارع كانديري» يستعمل الشاعر ج.ب. هيبل (J.B.Hebel) الكلمة القديمة (Die Weserei) وهي تعني: «البلدية»: أي المكان الذي تتجمع فيه الحياة الجماعية، ويبقى فيه الوجود القروي في حالة حركة أي يجري فيه، من الفعل (Wesen) اشتق الاسم (Weserei). إن كلمة (Wesen) كفعل مماثلة لكلمة استمر (Wahren) ودام، لا من حيث المعنى فحسب بل حتى من حيث تشكلها الصوتي. لقد سبق لسقراط وأفلاطون أن فكرا في ماهية الشيء

على أنها ما هو موجود بمعنى ما يستمر. وفهما هذا الذي يستمر بمعنى هذا الذي يدوم.

ووجدا هذا الذي يدوم في هذا الذي يظل ويبقى كذلك مهما حدث له. وما يدوم بدوره اكتشفاه في الهيئة، مثلاً في فكرة «البيت».

في فكرة «البيت» يظهر كل شيء من جنس «البيت». وعلى العكس من ذلك، فالبيوت الخاصة، الواقعية والممكنة ما هي إلا تعديلات متقلبة وزائلة «للفكرة». فهي إذن تشكل جزءاً مما لا يدوم.

لكن لن نستطيع أبداً البرهنة على أن على الذي يستمر، أن يقوم فقط وبصورة خاصة فيما تصوره أفلاطون «كفكرة» وتصوره أرسطو على أنه «ما كان عليه الشيء في السابق» وتصورته الميتافيزيقا بتأويلاتها المتنوعة كماهية.

إن كل ما هو موجود بالمعنى القوي يستمر. لكن أليس الذي يستمر هو الذي يدوم؟ هل تستمر ماهية التقنية بمعنى أنها تدوم مثل دوام فكرة تحلق فوق كل ما هو تقني؟ هكذا ينشأ المظهر الذي يوحي بأن اسم «التقنية» يدل على تجريد أسطوري. كيف تكون التقنية ـ في كينونتها هذا هو ما لا يمكننا أن نراه، وهو لا يرى إلا انطلاقاً من هذا الدوام الذي بداخله يحدث الاستفسار كمصير للانكشاف. عوض الكلمة (Fortwähren) التي تعني استمر وداوم، يستعمل غوته الكلمة الغامضة Fortgewähren أي «استمر في العطاء». فأذنه تسمع

«استمر» و «منح» في انسجام يعسر التعبير عنه لكن إذا فكرنا الآن أحسن مما فعلناه مع هذا الذي يستمر، والذي بإمكانه وحده أن يستمر، نستطيع حينئذ أن نقول: وحده يستمر هذا الذي كان ممنوحاً. إن الذي يستمر ومنذ فجر الأزمنة، هو إذن الذي يمنح ويعطي.

من حيث إن الاستفسار يشكل ماهية التقنية، فإنه سيكون هو «هذا الذي يستمر». هل يهيمن «هذا الذي يستمر» يعني «هذا الذي يمنح»؟ الظاهر أن السؤال الوحيد الذي طرحناه هو بمثابة احتقار بديهي. إذ إنه تبعاً لما قلناه، فالاستفسار هو مصير أو قدر يجمع، وفي نفس الوقت هو يرسل إلى الانكشاف المحرض الفعل «حرض» هنا يمكن أن يعني كل شيء، لكنه لا يعني «منح». هكذا يظهر لنا، أنه طالما أهملنا ملاحظة أن التحريض الذي عن طريقه يسخر الواقع كمخزون، فسيبقى هذا التحريض إرسالاً (للمصير) يقود الإنسان إلى إحدى طرق الإنكشاف.

ومن حيث أنها هي هذا المصير فإن ماهية التقنية تقحم الإنسان فيما لا يمكنه من تلقاء ذاته لا أن يكتشفه، ولا، أقل من ذلك، أن يفعله، إذ إن الإنسان الذي لا يكون إنساناً ـ الأب وعن طريق ذاته: مثل هذا الشيء لا وجود له.

غير أنه إذا كان هذا القدر، أي الاستفسار هو الخطر الأقصى، لا بالنسبة لكينونة الإنسان فحسب، بل بالنسبة لكل انكشاف من حيث هو كذلك، فهل يمكن إذن للفعل الذي

يرسل أن يسمى، هو أيضاً، فعلاً يمنح؟ سيكون الجواب بالإيجاب، إذا كان على «ما ينقذ» أن ينمو ويترعرع ضمن هذا القدر. كل قدر للانكشاف ينتج انطلاقاً من الفعل الذي يمنح، وذلك من حيث هو كذلك، إذ أن هذا وحده هو الذي يحمل للإنسان، هذا القسط الذي يأخذه من الانكشاف، وأن حصول الانكشاف يترك الموجود يوجد ويحفظ. ومن حيث أن الإنسان مقود بذلك إلى كينونته ومحفوظ، فإنه ـ فيما له من خصوصية ـ منذور إلى حصول الحقيقة. إن ما يمنح وما يرسل بهذه الطريقة أو تلك إلى الانكشاف، هو ما ينقذ. لأن هذا الأخير يمكّن الإنسان من تأمل كرامة كينونته والإقامة فيها. تعني الكرامة السهر على عدم تحجب ومعه على تحجب كل كائن فوق هذه الأرض. ففي هذا الاستفسار بالضبط، الذي يهدد بإقحام الإنسان في الإنجاز والتسخير، وكأنه الشكل الوحيد المزعوم للانكشاف، والذي يدفع بذلك الإنسان بقوة نحو خطر أن يهجر كينونته الحرة، فذلك لأنه في أقصى درجات هذا الخطر يظهر للإنسان انتماؤه الحميم وغير القابل للتحطيم «لمَا يمنح»، هذا إذا افترضنا أننا أخذنا من جهتنا بعين الاعتبار ماهية التقنية.

هكذا ـ وعكس كل ما هو منتظر فكينونة التقنية تتضمن في ذاتها إمكانية أن «ما ينقذ» يرتسم في الأفق.

النقطة الأساسية التي يتوقف عليها كل شيء هي أن نعتبر هذا الارتسام ممكناً ونتذكره ونرعاه. لكن كيف يمكن أن

نفعل ذلك؟ نفعل ذلك قبل كل شيء عندما ندرك ما هو جوهري في التقنية بدل أن نترك أنفسنا ننفتن بالأشياء التقنية. وطالما تمثلنا التقنية كأداة، فإننا نبقى منشغلين بإرادة التحكم فيها. وبذلك نترك جانباً ماهية التقنية.

وإذا تساءلنا الآن كيف أن الأداتية، مفهومة كنوع من العلية، هي ـ في ـ كينونتها، فإننا نتطرق إذن إلى هذه الكينونة كقدر انكشاف.

وإذا اعتبرنا في الأخير أن الماهية تحدث في «ما يمنح»، هذا الذي يصون ويحفظ الإنسان في نصيبه من الانكشاف، فإنه يبدو لنا أن ماهية التقنية مبهمة في أعلى معانيها. مثل هذا الإبهام يقودنا نحو سر كل انكشاف، أي نحو سر الحقيقة.

من جهة نجد أن الاستفسار يحرض على الدخول في الحركة المجنونة للإنجاز والتسحير، وهي حركة تغلق كل نظرة إلى إنتاج الانكشاف، وبذلك تضع في خطر، وبشكل جذري، علاقتنا بماهية الحقيقة.

من جهة أخرى، لقد حدث الاستفسار في «ما يمنح» والذي يرغم الإنسان على الاستمرار في دوره ليكون الكائن الذي تنقصه التجربة الآن، لكن ربما سيكون أكثر خبرة في المستقبل ـ هو المحافظ الساهر على ماهية الحقيقة. وهكذا يظهر فجر ما ينقذ.

إن قوة التسخير التي تصعب مقاومتها، وتوفر ما ينقذ، كلاهما يمران أحدهما أمام الآخر كمسار نجمتين، غير أن

تلافي أحدهما للآخر هو الجانب السري لجوارهما.

إذا أمعنا النظر جيداً في الماهية الغامضة للتقنية سندرك الترابط أي الحركة الكوكبية للسر.

إن مسألة التقنية هي مسألة الترابط الذي يحدث فيه الانكشاف والاختفاء، وحتى كينونة الحقيقة ذاتها.

لكن بماذا تفيدنا ملاحظة ترابط الحقيقة؟ إننا نشاهد الخطر، وبهذه المشاهدة ندرك نمو ما ينقذ.

وهكذا فنحن لم ننقذ أنفسنا بعد، لكن هناك شيئاً يطلب منا أن نتوقف عنده مندهشين تحت الضوء المتزايد لما ينقذ. كيف يكون هذا ممكناً؟ إنه ممكن هنا والآن، وفي ليونة كل ما هو صغير، وبطريقة تمكننا من حماية ما ينقذ أثناء نموه. وهكذا يقتضي ألا نحيد أبصارنا أبداً عن هذا الخطر الأقصى.

إن كينونة التقنية تتهدد الانكشاف، وتهدد بإمكانية حصر كل انكشاف في التسخير والانجاز، وتقديم الكل في حقيقة المخزون. الفعل الإنساني ذاته لن يستطيع أبداً أن يعالج مباشرة هذا الخطر. فالإنجازات الإنسانية لن تستطيع لوحدها إبعاد الخطر. ومع ذلك فباستطاعة التأمل الإنساني أن يعتبر أن ما ينقذ يجب أن يكون دوماً ذا ماهية عالية وعليه في الوقت نفسه أن يكون ذا صلة بماهية الكينونة المهددة.

لكن هل بإمكان انكشاف يوفر الاقتراب من الأصول لأول مرة، أن يظهر ما ينقذ وسط هذا الخطر الذي يختفي في

العصر التقني عوض أن يظهر فيه.

فيما مضى لم تكن التقنية هي الوحيدة التي عملت اسم «تيخني»، فيما مضى كانت «التيخني» تعني أيضاً هذا الانكشاف الذي ينتج الحقيقة في بريق ما يظهر.

كانت «التيخني» فيما مضى تعني أيضاً انتاج الحقيقي في الجميل، لأن انتاج الفنون الجميلة كان يسمى أيضاً «تيخني».

في بداية المصير العربي صعدت الفنون عند اليونان إلى أعلى مستوى من الانكشاف الذي منح لها. لهذا كانت هذه الفنون تضيء حضور الآلهة وتنير حوار الأقدار الإلهية والبشرية، في هذه اللحظة لم يكن الفن يحمل اسماً آخر غير اسم «تيخني». لقد كان انكشافاً فريداً ومتنوعاً. كان تقياً، بمعنى أنه كان «حاداً»، طيعاً للقوة وللمحافظة على الحقيقة. لا تستمد الفنون أصلها من الإحساس الفني، فنتاجات الفن لم تكن قط موضوع متعة جمالية. ولم يكن الفن قط قطاعاً من الانتاج الثقافي.

ماذا كان الفن؟ ربما في لحظات قصيرة لكن في لحظات سامية من التاريخ؟ لماذا حمل الاسم المتواضع: «التيخني» لأنه كان انكشافاً منتجاً، وبذلك شكل جزءاً من الانتاج. لهذا أُعطي له في الأخير اسم «الانتاج» كاسم خاص به، أعطى لهذا الانكشاف الذي يخترق ويسود كل فن الجميل: الشعر، الشيء الشعري.

الشاعر نفسه الذي سمعنا قوله:

لكن هناك حيث يكون الخطر.

هناك أيضاً ينمو ما ينقذ.

يقول لنا: كشاعر، يسكن الإنسان على هذه الأرض.

إن الشعر يضع الحقيقي في أفق إشعاع ما سماه أفلاطون في محاورة «فيدر» بما يلمع ويضع بمنتهى الصفاء، فالشعر يتخلل كل فن وكل فعل تنكشف بواسطته الكينونة الجوهرية في الجميل.

هل ينبغي للفنون الجميلة أن تدعى إلى المشاركة في الانكشاف الشعري؟ هل ينبغي للانكشاف أن يطالب بها بطريقة أولية، لكي تحمي من جهتها بصورة خاصة نمو ما ينقذ، ولتوقظ ولتؤسس من جديد النظرة المتجهة نحو «ما يمنح» لتضع بالتالي الثقة في هذا الأخير؟ هذه الإمكانية العليا لماهيته هل هي ممنوحة للفن وسط الخطر الأقصى؟ لا أحد يستطيع أن يقول ذلك. لكننا يمكن أن نندهش، لكن بماذا؟ بهذه الإمكانية الأخرى وهي: حيثما يستقر جنون التقنية، وإلى هذا اليوم الذي وعبر كل الأشياء التقنية، ستنشر ماهية التقنية كينونتها في عملية حصول الحقيقة.

ماهية التقنية ليست شيئاً تقنياً: لذا فالتأمل الجوهري حول التقنية والتحاور الحاسم معها، عليهما أن يحدثا في مجال، يكون من جهة، واضحاً لماهية التقنية، وأن لا يكون أقل اختلافاً عنها من جهة أخرى.

إن الفن هو مثل هذا المجال، والحق أنه يكون كذلك، عندما لا ينغلق تأمل الفنان، من جهته، عن شبكة الحقيقة، فإنه الذي تطمح إليها أسئلتنا.

ونحن نتساءل بهذا الشكل فإنا نشهد على الوضعية الحرجة حيث أننا لم ندرك بعد، بحكم التقنية، كينونتها الجوهرية. إلا أننا كلما تساءلنا عن ماهية التقنية، كلما أصبحت ماهية الفن غامضة.

كلما اقتربنا من الخطر، كلما توضحت الطرق، هذه الطرق التي تقود نحو «ما ينقذ» ستتضح كلما تساءلنا لأن التساؤل هو تقوى الفكر[2].

(2) وهذه التقوى هي الكيفية التي يستجيب بها ويتطابق مع ما يجب التفكير فيه.

تمهيد:

المحاضرة التالية تتطلب تمهيداً قصيراً. فإذا ما عرضت علينا الآن اللوحتان المائيتان اللتان تشكلان آخر عمل فني رسمه «بول كلي» (Paul Klee) قبيل وفاته، فإننا نستطيع أن نبقى أمامهما لفترة زمنية طويلة، و... نتخلى عن كل رغبة في الفهم السريع والمباشر لهما.

ولو أمكن لنا أن نستمع الآن إلى الشاعر «جورج تراكل» (George Trakl) وهو يلقي علينا إحدى أروع قصائده بنفسه، فإننا سنصغي إليه بكل طواعية وهو ينشدها، ونتخلى عن كل رغبة في إدراكها بوضوح مباشر.

وإذا ما أراد «ويرنر هيزنبورغ» الآن أن يعرض علينا موجزاً من أبحاثه في الفيزياء ـ النظرية حول مسلك الصيغة المطلقة للعالم التي هو بصدد البحث فيها، فلربما لن يكون، هناك إلا شخصان أو ثلاثة أشخاص مؤهلين لمتابعته مع افتراض أن يسير كل شيء على ما يرام، أما نحن الآخرون، فسنتخلى عن

كل محاولة للفهم المباشر والسريع.

أما عندما يتعلق الأمر بهذا الفكر الذي نسميه: فلسفة، فإن المسألة تختلف. ذلك أن هذا الفكر مطالب بأن يزودنا بـ: «حكمة الحياة»، إذا لم يكن مطالباً أكثر من هذا، بصياغة تعليمات من «أجل حياة سعيدة جداً». والحال إن هذا الفكر، من الممكن أن يجد نفسه اليوم رهين موقف يقتضي منه القيام بتأملات جد بعيدة عن كل حكمة عملية. بل ربما يكون قد اصبح من الضروري اليوم، وجود فكر ملزم بالتأمل في هذا الذي منه يستمد الشعر والرسم والنظرية الفيزياء ـ رياضية تحديداتها. وعليه، يلزمنا هنا كذلك أن نتخلى عن الرغبة في الفهم المباشر والسريع. وأن نرهف السمع. لأن الوقت قد حان للتفكير فيما لا تمكن الإحاطة به. رغم أن هذا لا يعدو أن يكون مجرد استعداد.

لهذا السبب يجب ألا نفاجأ أو نندهش إذا ما أثارت هذه المحاضرة غضب واستنكار أغلب المستعمين (القراء). أما معرفة هل ما إذا كان البعض سيتمكن الآن، أو فيما بعد من مواصلة هذا الفكر، فذلك ما لا يمكن التنبؤ به.

إن الأمر يتعلق هنا بقول شيء عن محاولة التفكير في الوجود دون اعتبار لتأسيسه انطلاقاً من الموجود. فمحاولة التفكير في الوجود بمعزل عن الموجود قد أصبحت ضرورة. إذ بدون هذا، على ما يبدو لي، ليست هناك من إمكانية لحمل كينونة كل ما يحيط اليوم بالكرة الأرضية على التجلي. ناهيك

عن تحديد الصلة التي تشد الإنسان وتحمله إلى حد هذا الذي لا يزال حتى الآن يسمى: «وجوداً»، تحديداً كافياً.

وهذه إشارة بسيطة من أجل حسن الإصغاء: إن الأمر لا يتعلق هنا بإرهاف السمع إلى سلسلة من القضايا وما تصرح به، وإنما بمتابعة ومرافقة خطوة النهج الذي يظهر ويبين.

ما الذي يتيح لنا الفرصة لتسمية «الزمان والوجود» معاً؟

منذ فجر الفكر الأوروبي الغربي وإلى يومنا هذا، ظل معنى الوجود مرادفاً للحضور: باعتباره ما يأتي لذاته ليتجلى وينتشر بالقرب من ذاته. ففي كلمة «حضور» هذه (باروسيا) يتكلم الحاضر. والحال أن الحاضر يشكل مع الماضي والمستقبل حسب التمثل الشائع، ما به يتحدد الزمان. والزمان بدوره هو ما به يتحدد الوجود من حيث هو أرضية له. ولقد كان هذا التحديد لكل منهما كافياً ليحدث في الفكر بلبلة لا تنتهي، هذا التشويش يزداد كلما حاولنا أن نفكر ونعيد التفكير لنعرف، فيم يكمن هذا التحديد للوجود من خلال الزمان؟ وبأي مقياس يتم؟

عندما نقول: بأي مقياس؟ فإن ذلك يعني: لأي سبب؟ وبأية طريقة؟ وأين يتحدث في الوجود شيء من قبيل الزمان؟

إن كل محاولة للتفكير، بما فيه الكفاية، في الصلة بين الوجود والزمان بالاعتماد على تمثلات شائعة وتقريبية لهما،

سرعان ما تتلاشى في شبكة معقدة ومبهمة من العلاقات اللامفكر فيها بينهما.

عندما نقول: إن لكل شيء زمنه الخاص، نكون قد سمينا الزمان. وهذا معناه: أن كل ما هو في الزمان، كل موجود، يأتي ويمضي في اللحظة المناسبة. كما أنه يبقى هناك لفترة زمنية محددة هي بالضبط تلك التي منحت له. فلكل شيء إذن زمنه الخاص. ولكن، هل الوجود شيء؟ هل له مثل بقية الموجودات زمنه الخاص داخل الزمان؟ بل أكثر من ذلك: هل الوجود موجود؟ إذا كان موجوداً فإن ذلك يعني أن علينا أن نتعرف عليه كشيء موجود، ومن ثم أن نلتقي به بين بقية الموجودات ككائن. فهذه القاعة موجودة، إنها مضاءة، وبوسعنا أن نعترف بها كشيء موجود دون تردد. ولكن، أين يكمن «وجودها»؟ أين نعثر عليه؟ أبداً لن نعثر على الوجود في أي مكان بين الأشياء. إن لكل شيء زمنه الخاص. ولكن الوجود ليس شيئاً. إنه لا يكون في الزمان. ومع ذلك فهو يظل، من حيث هو حركة اقترابه من التجلي والانتشار، ومن حيث هو حاضر، محدداً بالزمان، أي بما يستقر فيه ويتعلق به.

كل ما يوجد في الزمان ويتحدد به نسميه: زماني. فعندما يتوفى شخص ويفارق هذه الحياة، نقول عنه: أنه رحل عن الزماني. فالزماني إذن يعني ما هو ظرفي وعابر. إنه ما يمضي عبر الزمان. ولغتنا أيضاً تعبر عن ذلك بدقة بالغة حينما نقول:

تلاشى مع الزمان. لأن الزمان ذاته يمضي. غير أنه، وهو يمضي باستمرار، يظل مستغرقاً في حضوره من حيث هو زمان. فالبقاء يعني: عدم التلاشي والزوال. وبالتالي: الاستمرار في الوجود الذي ما فتىء يتقدم. أي في حركة الاقتراب والدنو التي هي مدخل إلى الحضور. هكذا يكون الزمان قد تحدد بوجود وكينونة. كيف يمكن إذن للوجود أن يستمر تحديده من خلال الزمان؟ إن الوجود هو الذي يتحدث في ذلك الثبات الذي به يستغرق الزمان في مضيه. ومع ذلك فنحن لا نعثر على الزمان في أي مكان كشيء موجود. أي على نحو ما يوجد شيء معين.

الوجود ليس شيئاً معيناً. ومن ثم فهو ليس من الزماني في شيء. إلا أنه من حيث هو كينونة ـ في ـ الحضور[1]، يتحدد من خلال الزمان.

الزمان أيضاً ليس شيئاً معيناً. ومن ثم فهو ليس من الموجود في شيء إلا أنه وهو يمضي، يبقى ثابتاً ومستغرقاً في حضوره. دون أن يكون هو نفسه شيئاً زمانياً، أي ظرفياً كحال الموجود القابع فيه.

إن الوجود والزمان يتحددان بالرجوع إلى بعضهما، ولكن

(1) كل العبارات التي تتخللها العوارض (ـ). وهي موجودة بكثرة في النص، يجب النظر إليها كمفهوم قائم بذاته. ذلك أن العبارة المركبة على هذا النحو تشير دائماً إلى «شيء» معين فتحدده بما هو عليه خصوصاً وأن الأمر يتعلق بوصفه في ذاته من خلال بنيته وعلاقاته (الفنومنولوجيا).

على نحو لا يسمح للوجود بأن يقال عنه زماني، ولا للزمان بأن يقال عنه موجود، لنتأمل في كل هذا ونحن ننتقل عبر قضايا متناقضة.

في مثل هذه الحالات، لم يكن ليخفى على الفلسفة أن تجد مخرجاً. حيث يتم الإبقاء على المتناقضات، وعند الحاجة نذهب إلى حد شحذها في محاولة للجمع بين ما يتناقض، و (من ثم بين ما لا يقبل الوحدة والتركيب) داخل وحدة (Unité) أكثر اتساعاً. وتسمى هذه الطريقة بالجدل (الديالكتيك). وحتى إن نحن افترضنا امكانية أن تؤول العبارات المتناقضة حول الوجود والزمان إلى وفاق بواسطة وحدة تتجاوزها، فإن ذلك أيضاً سيكون عبارة عن مخرج، أي عن طريق يتحاشى ويراوغ الأشياء التي يتعلق الأمر بها، وبما يربط بينها. وكنتيجة لهذا فهو لن يلج ولن يتورط لا في الوجود بما هو كذلك ولا في الزمان كما هو، ولا في العلاقة المتبادلة بينهما. يجب أن نستبعد هنا كل محاولة لمعرفة هل ما إذا كانت الصلة بين الوجود والزمان عبارة عن علاقة تسمح بانتاجها من خلال تأليف بين الاثنين، أو هل ما إذا كان «الوجود والزمان» تسمية لأرضية واحدة انطلاقاً منها فقط وعنها يصدر الوجود بمقدار ما يصدر الزمان.

ولكن، كيف يتسنى لنا، ونحن نتجه مباشرة إلى السؤال، أن ندع أنفسنا نسير إلى قلب هذه المسألة ذات الأرضية الواحدة التي تسمى بعنوانين مختلفين:

«الوجود والزمان» و «الزمان والوجود»؟

الجواب: هو أن علينا أن نواصل التفكير في الأشياء التي نحن بصدد السؤال عنها، بكيفية مشوبة بالحيطة والحذر. والمقصود هنا بالحيطة والحذر هو ألاّ نتهافت في الانقضاض على ما نحن بصدد التساؤل عنه بالاعتماد فقط على تمثلات لم تخضع بعد للنقد. وأن المطلوب منا، على العكس من ذلك، هو ملاحقتها مباشرة في ذلك الترابط والتجميع الذي يسمح به اشكالها.

ولكن، قبل هذا وذاك، هل يحق لنا أن نعتبر الوجود والزمان «شيئين موضع سؤال؟»

إنهما ليسا كذلك، إذا ما كان «الشيء موضع سؤال» يدل على شيء من قبيل الموجود. فكلمة «شيء» هنا، لها معنى: «القضية» و «الخلاف» و «المرافعة»[2].

إنها ستعني بالنسبة لنا، انطلاقاً من الآن، ما به يتعلق السؤال بمعنى جد رفيع، أي باعتباره ينطوي على شيء يستحيل علينا تحاشيه وتجاوزه. فالوجود إذن سؤال لكنه بالضبط سؤال للفكر يطرحه ويتعلق به.

---

(2) كلمة «شيء» هنا يجب فهمها كمفهوم مجرد (مفارق) يتعلق بالفكر. وليس كشيء عيني ماثل أمامنا. فما هو موضع سؤال شيء يخص الفكر في علاقته باللغة من حيث هي «مأوى» حقيقة الوجود. وقد فكر فيه بمعزل عن الموجود، والصعوبة تكمن في كوننا ما أن نعتبر الوجود أو الزمان كشيء حتى نكون قد تمثلناه ككائن ـ موجود (م).

الزمان أيضاً سؤال. لكنه بالضبط سؤال للفكر طالما أن هناك ثمة شيء من قبيل الزمان يتحدث في صميم الوجود كحضور (باروسيا).

«الوجود والزمان»، «الزمان والوجود» يسميان تلك العلاقة التي تربط بين السؤالين. أي أرضية السؤال التي تربط السؤالين بعضهما وتبقي على علاقتهما، أن نلاحق أرضية السؤال هذه، متأملين إياها، فتلك هي المهمة المنوطة بالفكر. مع افتراض أن هذا التأمل قد يبقى عرضة لمكابدة السؤال.

الوجود سؤال، لكنه ليس من الموجود في شيء.

الزمان أيضاً سؤال، لكنه ليس من الزماني (الظرفي) في شيء.

عن الموجود نستطيع القول بأنه موجود. ولكن حين نتجه بأنظارنا إلى مسألة «الوجود»، ومسألة «الزمان» نبقى في حيرة من أمرنا. لن نقول إذن: الوجود موجود، الزمان موجود. وبدل هذا وذاك سنقول: «هناك وجود» و «هناك زمان». يبدو وللوهلة الأولى إننا لم نقم، من خلال هذا اللف والدوران، سوى بالتغيير من صيغة العبارة. وبدل أن نقول: إنه «موجود» قلنا: «هو هناك»[3].

---

(3) إن للعبارة: (Il y'a être) (Il y'a temps)ما يماثلها في لغتنا حيث نقول: (هناك وجود)، (هناك زمان). مع اختلاف في البنية النحوية. (إلا البنية المنطقية): ذلك أن العبارة العربية تتكون من مبتدأ وخبر (موضوع ومحمول). والعبارة الفرنسية (الألمانية أيضاً..) يظهر فيها الفعل والفاعل: (Il n'a) إلا أن هذا =

وحتى يتسنى لنا الرجوع إلى المسألة فيما وراء تعبيرها الشفوي، سنحاول أن نبرز تلكَ الكيفية التي من خلالها تسمح لنا العبارة: «هو هناك» بإدراكها والتحقق منها. أما الطريق التي يخول لنا السير في هذا الاتجاه، فهو أن نظهر ذلك المعطى الذي تمدنا به العبارة ضمن حدود مجاله الخاص: أي ما يعنيه «الوجود» باعتباره هناك، وما يعنيه «الزمان» كذلك باعتباره يوجد. وكجواب على هذا سنعود إلى الوراء حتى نلامس عن قرب ذلك الضمير الذي تشتمل عليه العبارة: «هو هناك» وهكذا سنصبح، ونحن نتجه إلى الأمام بأنظارنا مرة أخرى، حذرين ومتيقظين، سنحاول أن نحمل هذا الضمير (هو) ومعطاه على الشفافية والوضوح. فنكتبه بحرف بارز.

إن علينا أن نفكر أولاً في الأثر الذي يخلفه الوجود حتى نتمكن من التفكير في الوجود ذاته. ونفكر في الأثر الذي يخلفه الزمان حتى نتمكن من التفكير في الزمان ذاته.

من هنا، يجب أن تتجلى لنا تلك الكيفية التي على نحوها

= الأخير هو كذلك بمثابة موضوع يحمل عليه الزمان والوجود. والمشكلة أن «هيدغر» يفكر باتجاه هذا الموضوع (الضمير (هو)). ويتناول بالتحليل بنية اللغة والصيغة النحوية للعبارة، مما يضطرنا أحياناً إلى ترجمة العبارتين المذكورتين بما يلي: «هو الوجود هناك» «هو الزمان هناك» حتى نتمكن من اظهار ذلك الضمير الذي يتعلق به الأمر. رغم أن العبارة الأخيرة تتضمن بالإضافة إلى الصيغة الاخبارية صيغة انشائية والغرض من كل هذا، هو أن نتجنب قول: الوجود موجود أو «الزمان موجود»، مع الإقرار الأكيد بوجودهما.

يكون هناك وجود، وهناك زمان. ففي العبارة «يوجد هناك»، التي تهب وتهطي تصبح واضحة بذاتها تلك الكيفية التي نحدد بها حركة التخويل والعطاء من حيث هي حد يربط هذا الطرف بذاك. فيبقي بذلك عليهما كنتيجة للانعطاء.

إن الوجود، من حيث هو ما به يتحدد كل موجود كما هو، يعني الحضور. إنه اقتراب الكينونة من الحضور كي تنتشر فيه. فإذا ما تطلعنا إلى الموجود الذي يتقدم في الحضور على هذا النحو، فإن الوجود، من حيث هو مقدم انتشار الكينونة، سيتجلى لنا باعتباره «طواعية» التجلي والحصول في الحضور. وما يلزمنا القيام به الآن، هو التفكير بخصوص هذا السماح ـ بالانتشار ـ في ـ الحضور بحد ذاته، أي بخصوص المقياس الذي فيه ومن خلاله يتم حصول التجلي في الحضور.

إن إفساح المجال والسماح بحصول انتشار الكينونة، يخول امكانية تجلي ما هو خاص به. بحيث يحمل هذا الأخير على التجلي في اللا ـ اختفاء (اللاتحجب)، فالسماح بحصول التجلي والانتشار، يعني: التحرير من التحجب والاختفاء، والحمل إلى المنفتح. ففي هذا «التحرير من التحجب والاختفاء» تكمن تلك الحركة التي تخوله وتسمح به. وباعتبارها هي التي تخول بحق ذلك التجلي والحصول. أي الوجود من خلال السماح ـ بالانتشار ـ في ـ الحضور.

إن التفكير في مسألة «الوجود» بوجه خاص، يقتضي من تأملنا أن يرضخ لذلك المؤشر الذي يتجلى في (فعل) السماح ـ

بالحصول ـ في ـ الحضور. فهو الذي يبرز في هذا (الفعل) عملية التحرير من التحجب والاختفاء. وعن هذه الأخيرة ينبثق ذلك الكلام الصادر عن عطاء هذا الذي «يوجد هناك».

هذا الحصول والعطاء الذي قيل، يظل، مع مرور الوقت، غامضاً مثله في ذلك مثل ما يخوله ويسمح به. ومثل ذلك ال (هو) الذي هو هناك[4].

إن التفكير في الوجود خالصاً وبحد ذاته، يقتضي منا أن نغض الطرف عن الوجود الذي تم التفكير فيه، طويلاً، كما هو الحال في كل ميتافيزيقا، انطلاقاً من الموجود، وبالنظر إلى الموجود، وكأساس للموجود. إن التفكير في الوجود خالصاً يتطلب التخلي عن الوجود كأساس للموجود لصالح العطاء الذي يمارس عمله متحجباً في عملية التحرير من التحجب والاختفاء. أي لصالح التفكير فيما «هو هناك».

إن الوجود، من حيث هو عطية مما «هو هناك»، له مكانه وبمكانه داخل العطاء. ومن حيث هو كذلك فهو لم يقص

---

(4) الـ (هو) هنا، هو أولاً وقبل كل شيء ذو بنية نحوية. إنه ضمير: (il) في العبارة التي تقر بأن (هناك وجود) و (هنا زمان). وتكاد مهمته تنحصر في اللغة التي تترجم عنها في التأكيد على وجود ما نعتبره موجوداً (أي حاصلاً) لكن لا ككائن عيني. تماماً كقولنا: «هناك فكرة»، فنكون قد صرحنا بوجودها واعترفنا به. إذن فهذا الـ (هو) الذي سيتكرر كثيراً لا علاقة له بالـ (هو) الفرويدي. وإن كان مثله ذو أسبقية ومصدر لكل حصول بالنسبة للزمان والوجود هنا (م).

خارج هذا العطاء، بل أنه، وهو ينتشر ـ ـ في الحضور، يصير شيئاً مخالفاً. وبما أنه سماح ـ بالحصول ـ في ـ الحضور، فإن مكانه يكمن بالضبط في (حركة) التحرير من التحجب والاختفاء. ولكنه، من حيث هو هبة من هذا التحرر، يبقى سجيناً ومتحجباً في الانعطاء، وهكذا فمن الوجود، من حيث هو تحرير من التعجب والاختفاء لما ينتشر ـ في ـ الحضور، لا يصلنا إلا صداه باعتباره هناك.

ربما سيتضح لنا (محتوى العبارة) «هناك وجود» بوضوح نسبي عندما نتتبع بانفتاح أكبر فكرة العطاء والانعطاء الذي يتعلق الأمر به هنا. وحتى ننجح في هذه المهمة علينا أن نولي اهتمامنا لذلك الغنى والتنوع الذي يعرفه ما نسميه بـ: «وجود» على قدر كبير من عدم الدقة، في حين أننا نتعرف عليه في الصميم حينما نعتبره من أكثر المفاهيم الفارغة خواء. هذا التمثل للوجود باعتباره المفارق مطلقاً لم يتم التخلي عنه بعد مبدئياً. بل على العكس من ذلك زاد وتقوى من جديد عندما ألغي من حيث هو المفارق مطلقاً ليتم الاحتفاظ به ورفعه إلى مستوى العيني والمحسوس على الإطلاق لواقعية الروح المطلق. وهو الشيء الذي تحقق واكتمل مع أكبر فكر أمبريالي في الأزمنة الحديثة. أي في الجدل النظري الهيجلي. وعرض في كتاب: «علم المنطلق».

ثمة محاولة لمتابعة غنى تنوع الوجود بالتأمل بلغت أول إرساء وترسيخ لها يوضح لنا الطريق. ويتجلى في كوننا أصبحنا

نفكر في الوجود بمعنى الحضور، أي باعتباره اقتراباً للانتشار والحصول فيه.

يجب أن نفكر ـ وأنا ألح على هذا ـ وليس فقط أن نتظاهر بالتفكير، ثم نقول بكل بساطة: إن الإصغاء للوجود كانتشار وحصول في الحضور شيء واضح بذاته.

من أين لنا الحق في اعتبار الوجود كحضور، ووسمه بذلك؟

لقد جاء هذا المطلب متأخراً. لأن هذا النمط من (الحضور) الوجود قد تقرر وشرع في العمل منذ أمد بعيد دون أن نكون نحن مخيرين في ذلك. وبالتالي فنحن قد دأبنا على النظر إلى الوجود كحضور وتخصيصه به. هذا الاعتبار للوجود على هذا النحو يستمد قوته الإلزامية من بداية تفتح الوجود ذاته باعتباره قابلاً لأن يقال: أي: لأن يفكر فيه، فمنذ بداية نفوذ الفكر الغربي عند اليونان أصبح كل قول للوجود ولفعل الكينونة (est) يصان في الذاكرة التي تحتفظ بتحديد الوجود الرابط للفكر. والتي يتعين الوجود بالنسبة لها كحضور (باروسيا)، وهذا ينطبق أيضاً على الفكر الذي يقود التقنية والصناعة الأكثر حداثة اليوم، وإن كان ذلك يتم بمعنى مغاير. فبعد أن وطدت التقنية الحديثة امتدادها وهيمنتها على كل أطراف الأرض، لم تعد الأقمار الاصطناعية وحدها وكل ما يترتب عنها، هو وحده ما يدور حول كوكبنا هذا، بل إن الوجود ذاته كحضور لأساس كل ديمومة تراكم واحتياطي قابل للحساب، قد أصبح

يتحدث بطريقة شبه وحيدة مستفسراً كل سكان الأرض، دون أن يعرف أولئك الذين لا ينتمون للقارة الأوروبية شيئاً عن ذلك، أو يكونوا في وضع يسمح لهم بمعرفة ما يتعلق بمصدر هذا التحديد للوجود. والذين يتحملون هذه المعرفة بدرجة أقل ظاهرياً، هم المتقدمون (الغربيون) الذين يعملون اليوم جاهدين للدفع «بالمتخلفين». كما يقال، إلى مجال الإنصات لهذا الاستفسار للوجود الذي يتحدث انطلاقاً مما هو أكثر خصوصية في التقنية الحديثة.

غير أن الوجود كحضور لا نستقبله، وليكن ذلك، داخل الفكر الذي يحرس الإشراقة الأولى لمثول الوجود المتحرر من التحجب والاختفاء كما تبلور في أعمال العصر الهيليني - بل إننا نتلقى دنوه واقترابه كذلك من خلال كل تأمل بسيط ومتحرر من الأحكام المسبقة، شريطة أن يقوم على أساس وجود الموجود - المحمول - باليد، والموجود - الكامن - في قبضة اليد. لأن كلا هذين الأخيرين يشكل نمطاً لاقتراب - انتشار - الوجود - في - الحضور.

إلا أن سعة ورحابة حمولة هذا الحصول - للوجود - في الحضور، قد يتجلى لنا الآن بشكل أكثر حدة والحاحاً عندما نكتشف أن الغياب، ذاته، والغياب بالضبط، يظل متعيناً من خلال الحصول - في - حضور - الموجود. وغالباً ما يتم رفعه إلى أقصى درجات الغموض والغرابة.

والحال إنه بإمكاننا كذلك أن نقيم ونقوم بجرد تاريخي

لوصف غنى ذلك التنوع والاختلاف الذي عرفه ويعرفه ما اصطلحنا عليه بـ: الحصول ـ في ـ الحضور، من خلال التأكيد على أن هذا التجلي ـ في ـ الحضور، والانتشار ـ فيه، يظهر وينجلي باعتباره الواحد الأحد الرابط، من حيث هو لوغوس، لتلقي الكل. والقائم على صيانته من حيث هو: فكرة ومثال، ومن حيث هو حضور، ومن حيث هو طاقة، وجوهر، وراهن، وإدراك، وموناد، أي من حيث هو موضوعية، ومن حيث هو قضية لموقف الذات بمعنى إرادة العقل. وإرادة الحب، وإرادة الروح، وإرادة القوة من حيث هي إرادة للإرادة في العود الأبدي لذات الشيء. فما يمكننا أن نؤسسه من خلال السرد التاريخي، يسمح لنا بالعثور عليه فيما «يتم ـ حصوله» (التاريخ)[5] ذلك أن تحرير غنى تنوع الوجود وتبدل مظاهره يتجلى لنا، للوهلة الأولى، كتاريخ للوجود ذاته. بيد أن الوجود لا يمتلك تاريخاً مثلما يكون لمدينة أو شعب معين تاريخه الخاص. ما دام ذلك الذي يتخذ صبغة التاريخ في تاريخ الوجود لا يتحدد، حسب ما يبدو، إلا انطلاقاً من الكيفية التي بها يتعين الوجود ويحصل، وبتعبير آخر، انطلاقاً من الكيفية التي بها وعلى نحوها يكون هناك وجود.

اثناء بداية تفتح الوجود في الفكر اليوناني تم التفكير جيداً في الوجود، ولكن لم يتم التفكير في وجوده كما هو، باعتباره

(5) مع هيدغر يجب دائماً التميز بين (التاريخ الأصيل) و «التاريخ» كعلم بالأحداث يهتم بدراسة الماضي.

«هناك»، وبدل هذا نجد «بارمنيدس» يقول: «يوجد في حقيقة الأمر وجود». لقد مرت سنوات على هذه الملاحظة التي وردت في «رسالة في النزعة الإنسانية» بصدد قولة بارمنيدس هذه، مضمونها أن العبارة: «يوجد في حقيقة الأمر وجود» لم يتم التفكير فيها بعد لحد الآن. والغرض من هذه الإشارة كما كان ولا يزال، هو التأكيد على الأقل، بأنه ليس من الجائز أن نسيء فهم عبارة بارمنيدس السالفة الذكر، بفعل التهافت في تأويلها تأويلاً سهلاً وبسيطاً يحيل ما تم التفكير فيه في النص إلى شيء غير قابل للفهم والإدراك. وها هو كل هذا الذي قلنا عنه بأنه يوجد، قد أصبح الآن يتم تمثله كشيء كائن وموجود في حين أن الوجود ليس أبداً من الموجود في شيء. كما أنه يستحيل على كلمة (ايزتي) التي برزت من كلام «بارمنيدس» بشكل حاد أن تتمثل الوجود الذي تسميه كشيء موجود وكائن. وسيكون معناها بالدرجة الأولى، إذا ما ترجمناها حرفياً هو: «يوجد» بل ان الابراز خارج كلمة: (ايزتي) يخرج من خلال الانصات للعبارة، ما فكر فيه الاغريق مسبقاً انطلاقاً من كلمة «يوجد» المفخمة. والتي يمكننا أن نحصر معناها في قولنا: «إنه قادر» والحقيقة أن معنى «كونه قادراً» ظل هو كذلك غير مفكر فيه. شأنه شأن ذلك الـ (هو) القادر على أن يوجد. فالقدرة على الوجود (الانوجاد) تعني: الحصول على الوجود وإعطاءه. في بداية الفكر الغربي تم التفكير جيداً في الوجود دون أن يفكر في وجوده كما هو، باعتباره «هناك» فهذا الأخير انسحب واختفى لصالح المعطى. هذا المعطى لم يفكر

فيه مستقبلاً كذلك إلا باعتباره يكمن حصراً في النظر المتجه صوب الموجود. الشيء الذي يسمح بحمله إلى المفهوم.

إن عطاء لا يعطي إلا عطيته. والذي، وهو ينعطي على هذا النحو، ينسحب ويختفي. إن مثل هذا الانعطاء هو ما ندعوه بالمصير. فإذا ما فكرنا في العطاء على هذا النحو، فإن الوجود الذي يوجد هناك سيكون عندئذ هو القدر والمصير. لأن المصير الذي يحصل بهذه الكيفية هو دائماً حالة من الحالات التي يصير إليها. فما هو تاريخي في تاريخ الوجود يتحدد انطلاقاً من خاصيته المصيرية التي تؤول إليها حركة مصيره. وليس انطلاقاً من «مجرى التاريخ» بمعناه اللامحدد.

إن تاريخ الوجود هو قدره ومصيره. وفي هذا القدر والمصير يتوقف كل من المقدر والـ (هو) الذي يقدره مع اختفاء تجليهما الخاص الذي يحتويان عليه. والتوقف هو ما تشير إليه الكلمة اليونانية (ايبوخي). من هنا مصدر صيغة: عصور قدرية الوجود. فكلمة عصر (époque) لا تعني هنا فترة من الزمن في مجرى ما يحدث بل أنها السمة الأساسية للقدر والمصير باعتباره ما يتوقف من حين لآخر وينحبس لصالح مدركية الانعطاء وما يخوله الحصول. أي لصالح الوجود الذي يتمركز حوله النظر المتجه صوب قاعدة الموجود. هذا التلاحق لعصور قدرية الوجود ليس من العرضية بحيث لا يسمح بتوقعه كضرورة. ومع ذلك، ففي هذا المصير يعلن دائماً ما ينم عن القدر ويستجيب له، وفي الانتماء المتبادل

بين العصور ما يوافقها وينسجم معها. وهذه العصور في تلاحقها تحتجب بدورها وتختفي، بحيث أن المصير الجوهري للوجود كحضور يختفي ويحتجب أكثر فأكثر بأشكال مختلفة.

وحدها الحجب تتقوض ـ وهذا ما يعنيه «التقويض والهدم» ـ مزودة الفكر برؤية تنبوئية لما ينكشف في حينه كقدرية للوجود. وبما أننا دأبنا على تمثل قدرية الوجود هذه من جميع نواحيها كتاريخ فقط، وعلى تمثل التاريخ باعتباره تعاقباً ومجرى لما يحدث فقد بتنا نحاول، ولكن بشكل أسوأ، تأويل هذا التاريخ انطلاقاً مما قيل في «الوجود والزمان» عن تاريخيه الكينونة ـ هنا (الدزاين) (وليس عن الوجود) ـ وعلى العكس من هذا فالطريق الوحيد الممكن للدفع بالفكر اللاحق لقدرية الوجود إلى الأمام، مثلما تجلى ذلك منذ ظهور «الوجود والزمان»، هو التفكير فيما قيل عن هدم وتقويض المذهب الانطولوجي لوجود الموجود رأساً على عقب.

عندما تحدث أفلاطون عن الوجود كفكرة ومثال، وارسطو كطاقة، وكانط كموقف، وهيجل كمفهوم مطلق، ونيتشه كإرادة للقوة، فإن ذلك لم يكن مذاهب انتجت وظهرت صدفة، بل كلاماً للوجود يستجيب لنداء يتحدث في ذلك القلب المستضاف هو ذاته في المصير. أي في الـ «هناك وجود». لأن الوجود، وهو ينحبس ويتوقف كل مرة في المصير الذي ينسحب بدوره ويختفي، يتحرر من التحجب والاختفاء

لصالح الفكر الذي يكون قد بلغ اكتمال عصر من عصور التحول. فالفكر يظل مرتبطاً بتقليد عصور قدرية الوجود هناك بالضبط حيث يأتي على تذكر تلك الكيفية التي بها ومن خلالها يتحرر الوجود ذاته كل مرة. وينفتح ليأخذ ذلك التحديد الخاص به، وبتعبير آخر، انطلاقاً من: وجود الوجود (الذي هناك)، وهكذا يكون عطاء الـ (هناك) قد تجلى باعتباره قضاء ومصيراً.

ولكن، كيف نفكر في هذا الـ (هو) الذي يصدر عنه الوجود؟

إن تلك الملاحظة التمهيدية بخصوص مقاربة «الزمان والوجود» جاءت لتدل على أن الوجود، من حيث هو حضور (أوزيا)، أي من حيث هو اقتحام ـ للحضور ـ وتجل ـ فيه. قد وسم، بمعنى لم يحدد بعد، بخاصية زمانية. وإذن، بالزمان. من هنا فإن خطوة واحدة تكفي لتدل على أن الـ (هو) الذي يصدر عنه الوجود ويحدده كاقتراب ـ للكينونة ـ وسماح ـ لها ـ بالحصول ـ في الحضور، يمكنه جيداً أن يسمح لنا بالعثور عليه فيما اتخذ له من خلال عنوان: «الزمان والوجود» اسم الزمان.

ممثلين لهذا التخمين سنحاول التفكير في الزمان من خلال تتبع أثاره. فالزمان نحن على علم به، بنفس الكيفية التي نحن بها على علم بالوجود، وذلك من خلال تمثلات شائعة عنهما. ولكن ما أن يتعلق الأمر بتحديد وتوضيح كنهه حتى نجد

أنفسنا على جهل تام به. هذا في حين أن الوجود قد اتضح لنا، ونحن نتأمل فيه بالنظر إلى كل ما يشكل محتواه الخاص، أي بالنظر إلى ما فيه يكمن موضعه ومكانه، قد تجلى لنا في الـ «هناك» أي في عطائه وانعطائه باعتباره قضاء وقدراً.

إن ما هو خاص بالوجود ليس من طبيعة الموجود في شيء، فإذا ما فكرنا بعد الوجود، فإن السؤال ذاته (أي ما هو موضوع جدال ومرافعة) سيحملنا حينئذ بشكل من الأشكال بعيداً عن الوجود حيث نتخلى عنه لنفكر في ذلك المصير الذي يصدر عنه الوجود كعطاء. وبمقدار ما نتجه باهتمامنا نحو هذا، فإننا نترقب آنذاك أن يكف ما هو خاص بالزمان عن أن يتحدد بمساعدة الخاصية الشائعة عن هذا الأخير مثلما تم تداولها متمثلة.

إن مقاربة «الزمان» و «الوجود» تحتوي مع ذلك ـ وقد اتجه النظر إلى ما قيل عن الوجود ـ على دعوة إلى موقعة الزمان في مكانه داخل ما هو خاص به. فالوجود معناه: مقدم ـ الكينونة، الانتشار ـ في ـ الحضور، طواعية ـ الحصول ـ في الحضور، التواجد ـ في الحاضر. يمكننا مثلاً أن نقرأ الخبر التالي في أي مكان: «بحضور عدد كبير من المدعوين تم الحفل» والعبارة يمكنها أيضاً أن تقول: «عدد كبير من المدعوين (كانوا هناك)» أو «كانوا حاضرين».

ما إن أتينا على تسمية الحاضر لذاته حتى كنا قد فكرنا في الماضي والمستقبل، في السابق واللاحق، وفي علاقتهما بالآن.

إلا أن التفكير في الحاضر وقد نظر إليه انطلاقاً من الآن الراهن ليس أبداً مساوياً للحاضر بمعنى: الكينونة ـ الحاضرة كـ «حضور المدعوين» مثلاً.

والحال إننا عندما نكون ملزمين بتحديد الزمان انطلاقاً من الحاضر، فإننا نفهم هذا الأخير على أنه الآن (الراهن) (Le maintenant) في مقابل ذلك الآن ـ الذي ـ لم يعد هناك فأصبح ينتمي للماضي، وذلك الآن الذي ـ لم ـ يأت ـ بعد من المستقبل. إلا أن الحاضر معناه، وبالدرجة الأولى: الكينونة ـ في ـ الحاضر ـ الانتشار ـ في ـ الحضور (باروسيا) بيد أننا لم نتعود على تحديد الزمان فيما هو خاص به انطلاقاً من النظر المتجه صوب الحضور بمعنى (أوزيا = L'ousia). بل على العكس، نجد أن الزمان باعتباره وحدة الحاضر والماضي والمستقبل هو الذي تم تمثله انطلاقاً من الآن (الراهن). لقد سبق «لأرسطو» أن قال: «كل ما من الزمان يوجد ويتقدم منتشراً، إنما هو الآن الحاصل في كل مرة». فالماضي والمستقبل شيء ـ لا موجود. إلا أنهما بكل تأكيد ليسا مجرد شيء معدوم. أي عدما محضا[6] بل شيء يتقدم بالفعل منتشراً وحاصلاً. أي أنهما حضور، ولكنهما ولنفس السبب شيء غائب. لذلك اصطلح عليهما بما «لم يعد قط موجوداً» و «ما لم يوجد بعد» وهما معاً يحالان إلى الآن. من هذا المنظور يتجلى لنا الزمان كتوال للآنات، بحيث ما أن

---

(6) هنا يتبادر إلى الذهن ما قاله المعتزلة عن شيئية المعدود. (م).

يستقر آن حتى يكون قد تبخر في آن الما ـ قبل. وقد حل محله آن الما ـ بعد. لذلك قال «كانط» متحدثاً عن الزمان المتمثل على هذا النحو بأن: «ليس له إلا بعد واحد» (نقد العقل الخالص) فما يستقر في اذهاننا عندما نقيس الزمن ونعده، إنما هو الزمان وقد فهم على أنه استطراد متواصل من توالي الآنات. ذلك أن الزمن المحسوب يكون أمامنا، في حوزتنا، ونتمكن من تحسسه ـ وهذا ما يبدو على الأقل ـ عندما نقبض على الساعة أو الكرونومتر، أو عندما نلقي نظرة على موقع عقربي الساعة ونستنتج: «الآن تشير الساعة إلى الثامنة وخمسين دقيقة». نقول «الآن» ونستحضر في أذهاننا الزمان. بيد أننا، ونحن نرقب الساعة التي تعطينا التوقيت، لا نعثر على الزمان في أي مكان، لا في الإطار ولا في الحركة. بل إننا لا نعثر عليه حتى في أحدث الكرنوميترات التقنية. وأكثر من ذلك. هناك ادعاء يأتي ليفرض نفسه. وهو أن الكرونمترات كلما أصبحت على درجة عالية من التقنية، أي مضبوطة ومعطاءة في تقسيمها للزمن وتحديده، كلما افتقدنا ما من شأنه أن نتأمل فيه باتجاه ما هو خاص بالزمان.

ولكن، أين هو الزمان؟ وهل يوجد حقاً؟ وهل له مكان خاص به؟

يبدو أن الزمان ليس لا شيء، لذلك بقينا محترزين وقلنا بأن «هناك زمان». لنحترز إذن أكثر مما فعلنا، ونوجه اهتمامنا إلى ما يتجلى لنا كزمان عندما نذهب إلى حد النظر في

الوجود بمعنى: «الحصول ـ والانتشار ـ في ـ الحضور. أي: كباروزيا. إلا أن الحضور بمعنى: الكينونة ـ المنتشرة (الحاضرة)، هو أبعد ما يكون في اختلافه عن الحضور بمعنى: الآن Le maintenant، إلى درجة أنه لا يسمح لنفسه (من حيث هو حصول ـ وانتشار ـ للكينونة) أن يتحدد، بأي شكل من الأشكال، انطلاقاً من الحاضر كراهن (كآن). في حين أن العكس يبدو ممكناً. (الوجود والزمان: الفصل: 18). وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ما يجب أن نطلق عليه بحق اسم: الزمان، إنما هو الحضور بمعنى: الباروزيا (Paronsia)، ومعه كل ما ينتمي إلى حاضر من هذا القبيل، حتى ولو كان الزمان، في هذه الحالة، لا يحتوي في ذاته مباشرة على أي شيء من ذلك التمثل الشائع عنه باعتباره استطراد متواصل من توالي الآنات، قابل للحساب.

لقد أعفينا أنفسنا لحد الآن، من أن نحدد بكل وضوح ما يعنيه الحضور كباروزيا. فمن خلال هذه الأخيرة تحدد الوجود عضوياً وتعين كمقدم للانتشار واقتراب له. وطواعية لحصول مثل هذا الاقتراب، وبتعبير آخر: كتحرر من التحجب والاختفاء.

أي مسألة نفكر فيها عندما نقول: حضوراً؟ إن الحضور (من حيث هو انتشار للكينونة) له معنى الديمومة: Permanence. إلا أننا قد نفسر على عجل معنى الديمومة. كاستمرارية خالصة وبسيطة. ونفهم الاستمرارية، بالركون إلى

التمثل الشائع للزمان، كقطعة من الزمن تمتد من آن إلى آخر يتلوه. بيد أن الحديث عن الوجود الذي يتقدم منتشراً، يتطلب منا أن نفهم الديمومة كمجيء وتقدم فيها هي بالذات. باعتبارها حصول على الإقامة والاستقرار. إن الوجود، وهو يواصل حصوله وانتشاره، يتقدم باتجاهنا نحن. هذا «المجيء ـ إلى ـ النحن» هو بالضبط ما يستولي علينا ويهمنا. فالحضور إذن معناه: المجيء للإقامة بالقرب منا والالتقاء بنا نحن معشر الإنسان.

ولكن من نحن؟ لنكن حذرين ومتيقظين فيما يتعلق بالجواب. لأن هذا الذي يسم الإنسان ويعينه. قد يتحدد بالضبط انطلاقاً مما نحن على أهبة التأمل فيه، ألا وهو الإنسان باعتباره ذلك الذي يهمه مجيء حالة الحضور إليه، والذي ينشر حضوره الخاص انطلاقاً من هذا المجيء. وبذلك يأتي هو نفسه ليوجد (ليكون حاضراً) على طريقته الخاصة من أجل كل ما يلج ويقتحم هذا الحضور أو يخرج منه.

إن الإنسان يقيم في قلب ما يجيء إليه من الحضور (الباروزيا)، وذلك بكيفية تجعله منفتحاً لتلقي واستقبال قدوم الحصول والانتشار ـ مما «هو هناك» كعطاء. مع الحرص والانتباه إلى ما ينجلي في طواعية ـ قدوم ـ الحصول.

لو أن الإنسان لم يكن باستمرار هو ذلك الذي يتلقى ويستقبل العطاء القادم من الحضور المنتشر هناك، لو أن ما يتجه صوبه ويمتد نحوه في هذا العطاء لا يصيبه ولا يصل

إليه، لظل الوجود متحجباً، مختفياً ومنغلقاً على ذاته، ولظل هو خارج سعة هيمنة هذا الوجود. بل لكف أكثر من ذلك عن أن يكون انساناً.

يبدو أننا الآن قد ابتعدنا، من خلال هذه الإحالة إلى الإنسان، عن الطريق الذي توخينا منه الوصول إلى التفكير في الزمان عبر ملاحقته فيما هو خاص به. وهذا صحيح إلى حد ما. إلا أننا في الحقيقة أقرب ما نكون من المسألة التي تدعى بالزمان، والتي يجب أن تتجلى لنا انطلاقاً من الحضور منظوراً إليه كباروزيا.

الباروزيا تعني: الحصول الدائم والمتجدد للإقامة التي يعنى الإنسان بأمر حصولها ومجيئها إليه. من حيث هي استكانة تصيبه وتوهب له. ولكن، من أين يتأتى هذا البلوغ؟ وهذه الهيمنة التي تمتد وتروم، والتي يتخذ الحضور، من حيث هو اقتراب للحصول والانتشار، مكاناً له بداخلها، ما دامت هناك باروزيا؟

في الحقيقة يظل الإنسان باستمرار هو المعني بأمر حصول وقدوم كينونة ما من شأنه أن يلج الحضور في حينه، من غير أن يعير انتباهه للوجود ذاته في اقترابه منه وحصوله، ولكن غالباً أيضاً ما يحضر الغياب، ويأتي إلينا باستمرار وكأنه هو ما يعنينا بالضبط. كأن تكف بعض الأشياء بالخصوص على التجلي والالتقاء بنا وفق نمط الحصول والتجلي الذي نعرفه بما هو حصول وانتشار في الحضور.

بيد أن حتى هذا الذي لم يعد قط حاضراً، لا ينتشر ويأتي مباشرة للالتقاء بنا إلا في غيابه تبعاً لنمط حصول «ما ـ كان ـ موجوداً» من حيث هو كينونة للماضي، تلك الكينونة التي تأتي إلينا كما هي باعتبارها ما يهمنا ويعنينا. إلا أن كينونة الماضي هذه لا تنفصل وتتسع هوتها كشيء كف بكل بساطة عن الوجود خارج ذلك الآن الذي كان مرة هناك. بل إنها لا تنتشر وتحصل إلا في التقائها بنا، وإن كان ذلك يتم وفق نمطها الخاص. فاقتراب كينونة ما هو بالضبط ما يتم الحصول عليه والتزود به في «ما ـ كان ـ موجوداً».

إلا أن للغياب شكلاً آخر في كيفية مجيئه إلينا والتقائه بنا، وذلك عندما تهتم به بمعنى: ما ـ لم ـ يحضر ـ بعد. على نحو ما يلتقي بنا الحصول باعتباره ما من المستقبل يأتي علينا(7). لقد أصبح مثل هذا التعبير في الوقت الحالي موضة. وهكذا بدأنا نشهد تداول عبارات مثل: «لقد أشرف المستقبل على بدايته» وهو ما ليس كذلك بالفعل. لأن المستقبل لا ينحصر أبداً في مجرد حصول بدايته. ما دام الغياب، من حيث هو حصول، فيه يلتقي بنا «ما ـ لم ـ يحضر ـ بعد»، يأتي إلينا وعلينا ويعنينا أمره دائماً فنهتم به مسبقاً بشكل من الأشكال،

---

(7) ما يأتي علينا. هو بالضبط ما من المستقبل يقبل باتجاه الحاضر والماضي. لكن السؤال المطروح هنا، هو: أيهما أسبق؟ من الخطأ أن نقول: بأن الماضي سابق على المستقبل. أو العكس، لأن كليهما يمتد نحو الآخر انطلاقاً من الحاضر. لنتأمل في الآية القرآنية التي تقدم لنا مثل هذا التعبير ﴿لقد أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا﴾.

أي أنه يبسط مباشرة وجوداً ويعينه مثله في ذلك مثل الوجود ـ الماضي. ففي المستقبل أيضاً وفي مجيئه إلينا نجد أن اقتراب كينونة ما، هو بالضبط ما يتم الحصول عليه والتزود به[8].

إذا ما وجهنا انتباهنا بحذر تام إلى ما اتينا على ذكره، فإننا سنعثر في الغياب، سواء تعلق الأمر بكينونة الماضي أو كينونة المستقبل، على نمط لاقتراب الوجود والمجيء إلينا، لا يلتقي مطلقاً مع دنو الوجود واقترابه بمعنى: الحضور المباشر. الشيء الذي يستلزم، انسجاماً معه، ضرورة ملاحظة ما يلي: إن كل اقتراب للوجود ليس بالضرورة حضوراً. وهذا شيء غريب، ما دمنا قد عثرنا على اقتراب له من هذا القبيل، ويتعلق الأمر بذلك المجيء والقدوم الذي يعايننا ويصل إلينا في الحضور كذلك. ففي هذا الأخير أيضاً نجد أن اقتراب كينونة ما وحصولها هو بالضبط ما يتم الحصول عليه والتزود به.

كيف يجب أن نحدد هذا المثول[9] الذي يباشر عمله في صميم الحاضر؟ في ما ـ كان، وما ـ سوف يكون؟ هل هذا المثول يكمن في كونه يصلنا ويصيبنا، أم أنه يصيبنا ويدركنا لأنه مثول في حد ذاته؟ إنها الحالة الثانية بكل تأكيد. لأن

---

(8) الحصول على الكينونة والتزود بها ـ إدراك للوجود وشعور بحضوره.

(9) المثول هنا، مثول للوجود، وهي ترجمة لكلمة: Porrection الوجود يمثل في الحضور. ويحضر فيه، وكلمة مثول، وإن كانت تعين الوجود في حضوره، فإنها لا تجعل منه شيئاً عينياً متعيناً. إنها ترفعه إلى مستوى حضور المقدس الحاضر بغيابه. (م).

اقتراب ما ينتشر فجأة، من حيث هو «ما ـ لم ـ يحضر ـ بعد» يحمل وينتج في نفس الوقت «ما ـ لم ـ يعد ـ حاضراً ـ قط» أي: ما كان موجوداً. وعلى العكس من ذلك يحصل هذا الأخير، أي ما كان موجوداً، على الإقبال ويتزود به. والعلاقة المتبادلة بين الطرفين تخول الحضور وتنتجه في نفس الوقت، وعندما نقول في «نفس الوقت» فإننا نضفي بذلك خاصية زمانية على المثول المشترك الذي يحملهم إلى بعضهم، رابطاً بذلك بين المستقبل والماضي والحاضر. أي إنه يشدهم إلى وحدتهم الخاصة بهم.

هذه الكيفية في الصدور والفيض ليست مؤسسة ظاهرياً. فإذا ما افترضنا أن الوحدة التي تم تعينها هي وحدة المثول الذي يجلب ويسبب. فإن هذه الوحدة بالضبط هي ما يجب أن نطلق عليه اسم: الزمان. لأن الزمان ذاته ليس من الزماني في شيء، إنه ليس أبداً شيئاً موجوداً. لهذا ظل محرماً علينا أن نقول بأن المستقبل والماضي (ما ـ كان ـ موجوداً) والحاضر يحصلون سوياً في «نفس الوقت». في حين أن مجرد كونهم يلحقون ببعضهم يدل على أن مثولهم ينتمي إلى مجموعة واحدة. فوحدتهم العضوية لا يمكنها أن تتحدد إلا انطلاقاً مما هو خاص بهم. أي انطلاقاً من كونهم يحالون إلى بعضهم البعض. ولكن، ماذا في هذا الانخراط في بعضهم البعض؟ لا شيء إلا هم أنفسهم. وهذا معناه: ارتقاء انتشار الكينونة المحصل عليها فيهم، فمع هذه بالذات، ينفسح ذلك المجال

الذي ندعوه بـ «الفضاء الحر للزمان»[10].

ولا نقصد هنا مطلقاً بكلمة «الزمان» ذلك الاستطراد المتواصل من توالي الآنات. وتبعاً لهذا، فالـ «فضاء الحر للزمان» لا يعني بدوره أبداً مجرد تباعد بين نقطتين آنيتين بداخل الزمن المحسوب الذي يكون بأذهاننا عندما نستنتج مثلاً بأن: هذا أو ذاك قد حدث خلال فترة زمنية تمتد خمسين سنة. إن «الفضاء الحر للزمان» هو الاسم الذي نخص به الآن ذلك المنفتح الذي ينفسح ويضاء في المثول الذي يسبب ويجلب المستقبل والماضي والحاضر إلى بعضهم البعض. وحده هذا المنفتح، ووحده فقط يخول للمكان، مثلما نعرفه عادة، كل فضائيته الممكنة. فهو بحد ذاته شبه ـ مكاني. بهذا فقط يكون بإمكانه أن يخول مجالاً للمكان ويعطيه.

إن فضاء الزمان، في مفهومه المتداول كفاصل مقاس بين هنيهتين منتظمتين، هو النتيجة المترتبة عن عملية حسابية للزمن. إذ بواسطة هذا الحساب يتم قياس الزمان، الزمان المتمثل كخط وبارامیتر، الزمان ذو البعد الواحد، بواسطة

(10) مفهوم «الفضاء الحر للزمان» لا علاقة له هنا بفضاء ـ الزمان الفزيائي. فهذا الأخير عبارة عن بارامیتر من أجل حساب رياضي. أما عند «هيدغر» فالفضاء الحر للزمان، هو عبارة عن وحدة حالة الانفتاح التي يكون فيها للزمان وزمانيته وللمكان وفضائيته أمكنتهما. ويمكن أن نصطلح عليه كذلك بـ: فضائية الزمان.

الأرقام. وفي هذه الطريقة للتفكير تجد أن الزمان في بعده (منظور إليه كاستطراد متواصل من توالي الآنات) قد استعير من تمثل المكان باعتباره: ثلاثي ـ البعد.

إلا أن خصوصية الفضاء الحر للزمان تكمن، والحالة هذه، قبل أي حساب للزمن وفي استقلال تام عنه، في ذلك المثول الذي يسبب ويجلب المستقبل والماضي والحاضر إلى بعضهم البعض. وعلى هذا النحو ينتمي إلى الزمان الحق، وإليه وحده، هذا الذي نسميه بكيفية تسهل إساءة فهمه بـ : البعد La dimension، (القياس عبر، القطر، من طرف لآخر). فهذا الأخير يكمن في المثول المفسح والمضيء كما تم تحديده، ذلك المثول الذي يسبب الانتشار والحصول تبعاً له الماضي ويجلبه، الشيء الذي يقوم به هذا كذلك بالنسبة لذاك. فتنظم علاقتهما المتبادلة فسحة المنفتح وتخولها. بالتفكير انطلاقاً من هذا المثول المفسح المنظم لأوجُه الزمان الثلاثة يتأكد الزمان ويتضح باعتباره ثلاثي ـ الأبعاد، والبعد هنا، نؤكد ذلك مرة أخرى، لم يفكر فيه فقط كمجال لقياس ممكن، بل كامتداد ومدّ من طرف لآخر كمثول مقسم ومبين. وهذا وحده ما يخول ويسمح بتمثل وتعيين مجال للقياس.

وهنا نسأل: من أين تتحدد وحدة الأبعاد الثلاثة للزمان الحق؟ وحدة الأنماط الثلاثة للمثول الذي يسبب كل مرة كيفية خاصة من الانتشار والحصول في الوجود ويجلبها، والتي ينخرط بعضها في بعض؟

لقد أتينا على سماع ما يلي: سواء في مجيء ما ـ لم يحضر بعد وحدوثه، أو في مضي ما ـ لم ـ يعد قط ـ حاضراً، بل وحتى في الحاضر ذاته، يحدث في كل مرة نوع من الدفق والفيض أي قدوم للوجود وحصول له.

إن مقدم الوجود هذا، الذي يجب التفكير فيه على هذا النحو، لا يمكننا أن نرجئه إلى أي بعد من أبعاد الزمان الثلاثة باعتباره ما يبدو أنه يتجه في خط مستقيم إلى الحاضر. ذلك أن وحدة الأبعاد الزمانية الثلاثة تكمن قبل كل شيء في تلك اللعبة التي يبقي فيها كل بعد على ذاته، ويمتد ليعانق غيره من الأبعاد.

إن لعبة الاشتداد (والنزوع) هذه تتأكد وتنجلي باعتبارها المثول الحقيقي. ذلك المثول الذي يزاول نشاطه في صميمية الزمان، ومن ثم باعتبارها، إذا صح القول، البعد الرابع. وليس فقط «إذا صح القول»، بل إنها كذلك بالفعل. من حيث هي كذلك، إذا ما نظرنا إليها انطلاقاً من السؤال ذاته.

فالزمان الحق إذن رباعي الأبعاد، وما سميناه ونحن نرقم هذه الأبعاد بالبعد الرابع، هو البعد الأول بمقتضى السؤال. إنه المثول الذي يحدد الكل ويخوله فهو يجلب داخل ما سيأتي وفي ما مضى وفي الحاضر، مقدم الكينونة التي تخص هذه الأبعاد كل مرة. كما أنه، وهو يفسح المجال، يبقى عليها خارج بعضها البعض، ليشدها بذلك إلى بعضها داخل ذلك الجوار الذي تظل الأبعاد الثلاثة انطلاقاً منه متقاربة فيما بينها.

لهذا السبب سنطلق على ذلك البعد الأول والأساسي. وبالمعنى الحق لكلمة «مثول» حيث تكمن وحدة الزمان الحق والفعلي، اسم: الجوار المقارب[11]. (الجوارية: اسم قديم (في الألمانية) تم استعماله كذلك من طرف كانط). وهي تقارب بين المستقبل والماضي والحاضر. وذلك بالقدر الذي تحرر فيه أفقاً (بعدياً) وتبسطه فتبقي من ثم على الماضي منفتحاً، في حين أنها تحول دون مجيئه كحاضر. هذه المقاربة التي تنشأ عن علاقة الجوار تحرص على بقاء ما يجيء من المستقبل منفتحاً. بحيث تحتفظ له في المجيء والحصول بإمكانية الحضور. فالجوار المقارب له خاصية الحيلولة والإدخار إذ يبقي مسبقاً على الأنماط الثلاثة للمثول: الماضي والمستقبل والحاضر في علاقتها المتبادلة ضمن وحدتها.

الزمان لا يكون، بل هناك زمان. إن العطاء، الذي يحصل معطاه على الزمن، يتحدد انطلاقاً من الجوارية التي تحول وتدخر. إنها هي بالضبط التي تزود الفضاء الحر للزمان بفسحته وانفتاحه وتحصل عليه. فتصون ما يظل من الماضي ممتنعاً. ومن المجيء والإقبال مدخراً، وعليه، سنسمي هذا العطاء الذي يعطي الزمان الحق بـ: المثول المفسح ـ المستضيف. وحيث إن تحكم هذا المثول هو في حد ذاته عطاء، فإنه يأوي ويستضيف عطاء العطاء داخل الزمان الحق.

---

(11) La proximité approchante.

ولكن، أين يكمن الزمان وفضاؤه الحر؟

مهما بدا الطلب ملحاً للوهلة الأولى، فإنه لا يجوز لنا أن نتساءل بهذه الكيفية عن الـ «أين» وعن مكان الزمان. لأن الزمان الحق نفسه، ومنطقة مثوله الثلاثي، (المحدد بواسطة الجوار المقارب) هو الموقع الشبه ـ مكاني: Pro-Spatial الذي به فقط تكون هناك امكانية ظرفية للمكان. والحقيقة أن الفلسفة قد دأبت على التساؤل، كلما تأملت في الزمان، عن الموقع الذي يحتفظ فيه هذا الأخير بمكانه. فنظرت، وهي تقوم بذلك، إلى الزمان المعدود كاستطراد متواصل في توالي الآنات. وتم تفسير هذا، بأنه لا يمكن أن يكون هناك زمن محسوب، نعد بواسطته، دون وجود الروح والوعي والفكر. فلا وجود للزمان بدون الإنسان، ولكن، ماذا تعني: «بدون»؟ هل الإنسان هو الذي يصدر عنه الزمان؟ أم أنه هو المستقبل والمتلقي له؟ وإذا كان الإنسان هو الذي يستضيف الزمان فكيف يتهيأ له ذلك؟ هل الإنسان هو إنسان قبل كل شيء ليتسنى له بعد ذلك، بالمناسبة، وفي أي وقت من الأوقات، العمل على استضافة الزمان، وتحمل علاقته به؟

إن الزمان الحق، هو قرابة حصول الوجود وانتشاره انطلاقاً من الحاضر مما كان ومما سوف يكون. مقاربة توحد مثولها الذي يفسح المجال لابعاد الزمان الثلاثة. لقد أصاب الزمن بهيمنته على الإنسان بما هو كذلك. وبكيفية لا يمكنه معها أن يكون إنساناً إلا بإقامته في قلب المثول الثلاثي، انوجاد

مقارب، حيلولة، ادخار، الذي يتحدد به. فلا الزمان من صنيع الإنسان، ولا الإنسان من صنيع الزمان. فليست هناك من صناعة أو صنعة. بل كل ما هناك هو العطاء بمعنى المثول الذي سميناه آنفاً. ذلك المثول الذي ينظم ويفسح الفضاء الحر للزمان.

وبالرغم من هذا، فبمجرد الافصاح على أن نمط العطية التي بداخلها يكون هناك زمان يتطلب التوضيحات التي اتينا على عرضها، حتى نجد أنفسنا دائماً في مواجهة لغز ذلك الـ (هو) الذي سميناه عندما قلنا «هو الزمان هناك»، «هو الوجود هناك»، والمعضلة تزداد حينما تضع هذا الـ (هو) في المقدمة فنكون بذلك قد أقحمنا في اللعبة بشكل اعتباطي، بعض القوى اللا ـ محددة التي مهمتها أن توظف كل عطاء للوجود وللزمان. في حين أننا قد ننفلت من اللاتحديد، ونتجنب الاعتباطي كلما تمسكنا بتحديدات العطاء الذي نحاول إظهاره وابرازه. وذلك بالانطلاق من تبصر النظر المرتكز على الوجود كباروزيا. وعلى الزمان كمنطقة مثول لفسحة الإقبال المتعدد للوجود.

إن العطاء في «هو الوجود هناك» قد تجلى كقضاء وقدر. وكوحدة محددة لجميع المصائر التي تؤول إليها الباروزيا (كقدرية) في تحولاتها المثقلة بالعصور.

والعطاء في «هو الزمان هناك» قد تجلى كمثول مفسح للمنطقة الرباعية الأبعاد.

وبمقدار ما يتأكد في الوجود كباروزيا شيء من قبيل الزمان، يتقوى ذلك التخمين المعلن سابقاً والذي بموجبه ينكشف الزمان الحق ـ المثول الرباعي للمنفتح ـ باعتباره ذلك الـ (هو) الذي يصدر عنه الوجود.

بل إن ذلك التخمين يبدو أنه يتقوى أيضاً حتى عندما نلاحظ أن الغياب ذاته، يتعين في كل مرة كنمط لإقبال الحصول والانتشار. وعليه ففي كينونة الماضي (ما ـ كان ـ موجوداً) التي تسمح بانتشار «ما ـ لم ـ يعد ـ قط ـ حاضراً» التي تسمح بحصول هذا الأخير، من حيث هو ما من المستقبل يأتي ـ علينا، في الحالتين يتجلى ذلك النمط من المثول المفسح والمبين الذي يخول كل إقبال للوجود في المنفتح.

هكذا ينكشف الزمان الحق ويتجلى باعتباره ذلك الـ (هو) الذي سميناه عندما قلنا: «هو الوجود هناك». فتجمع المصير، هناك حيث يكون ثمة وجود، يكمن في مثول الزمان. ولكن، هل يتضح الزمان فعلاً، من خلال هذه الإشارة باعتباره هذا الـ (هو) الذي يصدر عنه وجود؟ أبداً، لأن الزمان ذاته يظل عطية مما «هو هناك» حيث العطاء يصون المنطقة التي يتزود فيها بالحضور (الحصول على الباروزيا). وبذلك يستمر الـ (هو) الذي ظل بدون تحديد ملغزاً. ونبقى نحن أنفسنا رهن هذا اللغز. هل سيكون من الحكمة، في مثل هذه الحالة، أن نحدد هذا الـ (هو) الذي يعطي، انطلاقاً من العطاء كما تم تعينه

عندما انجلى باعتباره قدرية وجود، وباعتباره زماناً أي المثول المفسح والمبين؟ أم ترى أننا الآن في حيرة من أمرنا لمجرد السماح لأنفسنا بالوقوع في الخطأ بفعل غواية اللغة. أو بالضبط بفعل التأويل النحوي لها؟ خطأ ما فتىء ينومنا ويوهمنا بوجود (هو) وظيفته العطاء في حين أنه، كما هو، لا وجود له؟

عندما نقول: «هناك وجود» «هناك زمان» نكون عندئذ قد صرحنا بفرضيات. وحسب النحو، تنطوي كل فرضية على موضوع ومحمول، إلا أن الموضوع في الفرضية لا يجب أن يكون بالضرورة فاعلاً بضمير المتكلم أو أي شخص كان. والنحو والمنطق يحتويان من أجل هذه الغاية على قضايا تستهل بـ (هو) (il) كفرضيات لا شخصية وبدون فاعل. وفي لغات هند ـ أوروبية أخرى كالإغريقية واللاتينية، لا وجود لهذا الـ (هو). على الأقل من حيث كلمة مفردة وبنية صوتية الشيء لا يعني أن ما هو مكتنف في هذا الضمير (هو)، لم يفكر فيه هناك كذلك. ففي الكلمة اللاتينية وكذلك اليونانية التي تدل على سقوط المطر. نجد أن هذا الـ (هو) رغم غيابه يفرض نفسه[12]. ولكن، ماذا يعني هذا الـ (هو) والحالة هذه؟

---

(12) عندما نقول مثلا: (Il pleut) فالضمير (il) يكاد يدل (على الحركة والحصول في حد ذاته. ولا يحيل إلى أي فاعل معين. مثل هذه العبارات في لغتنا هي التي تتعمق في افعال: المضارعة، رغم أننا نخص كل فعل بفاعله. والفعل بحد ذاته عبارة عن جملة تامة. ما دام فاعله إن لم يكن ظاهراً فهو مستتر. (م).

إن اللسانيات وفلسفة اللغة. قد أسهبت في التفكير بصدد هذا الموضوع دون أن تجدا تفَسيراً مقبولاً وصالحاً. ذلك أن مجال الدلالة المكثف في هذا الـ (هو)، الضمير. يمتد من الدال إلى ما هو ماكر وشيطاني. إن هذا الـ (هو) المصرح به في قولنا: «هو الوجود هناك»، «هو الزمان هناك» من المحتمل أن يسمي شيئاً نموذجياً واستثنائياً بحيث يستحيل هنا منا قشته بما فيه الكفاية، لهذا السبب سنكتفي نحوه بتفكير مبدئي (افتراضي). وحسب التأويل النحوي ـ المنطقي، فإن ذلك الذي يصرح فيه بشيء ما هو ما يتجلى كموضوع: sujet (ذات، فاعل). أي ما هو هناك في مأواه منتشراً بشكل من الأشكال في الحضور. أما ما ينضاف إليه كمحمول فإنه يتجلى باعتباره ما مع الموجود الحاصل في الحضور يكون بدوره حاضراً كعرض أو حدث كقولنا مثلاً: «القاعة مضاءة». فبهذا الـ (هو) الذي يتصدر العبارة: «هو الوجود هناك»، يفصح عن نفسه ذلك الذي يقبل ويتقدم إلى الحضور ليكون حاضراً بغيابه. فهو إذن كائن وموجود بشكل من الأشكال. فإذا ما وضعنا كلمة: وجود مكان الضمير: (هو)، فإن العبارة «هو الوجود هناك» تؤول إلى: «الوجود يعطي الوجود» فنكون بذلك قد عدنا من جديد إلى تلك الصعوبة التي صادفناها في بداية هذا العرض «الوجود موجود»، في حين أن الوجود شبيه بوجود الزمان الذي أقل ما يقال عنه أنه غير موجود. لهذا السبب سنتخلى عن كل محاولة لجعل هذا الـ (هو) يتحدد بمفرده ولذاته. بيد أننا سنبقي عليه نصب أعيننا باعتبار أنه يسمى ـ

على كل حال في ذلك التأويل الذي يهب لنا نفسه للوهلة الأولى ـ مقدم الغياب وحصوله. وبالنظر إلى هذا فإننا عندما نقول: «هو الوجود هناك»، «هو الزمان هناك»، فإن الأمر لا يتعلق بقضايا تخص الموجود، بل بكون البنية الافتراضية (القضوية) للعبارتين قد نقلت ووظفت حصراً من طرف النحاة اليونان ـ رومانيين بالخصوص. من منظور مثل هذه العبارات التي تحمل على ما يكونه الموجود. ونثير الانتباه في نفس الوقت إلى إمكانية ألا يتعلق الأمر في القضيتين: «هناك وجود»، «هناك زمان» رغم ما يبدو، بعبارات ظلت دائماً لصيقة بالبنية القضوية (الافتراضية) للعلاقة؛ موضوع ـ محمول.

ولكن كيف يتأتى لنا أن نحمل على الوضوح هذا الـ (هو) الذي ننطق به عند قولنا «هو الوجود هناك»، «هو الزمان هناك»؟ إن ذلك يمكن بكل بساطة كأن نفكر في هذا الـ (هو) انطلاقاً من نوعية العطاء الذي ينتمي إليه، عطاء ينكشف كتجميع للمصير، وكمثول مفسح ومبين، ولكل منهما نصيبه منه. وذلك بالقدر الذي يكمن فيه الأول: (تجمع المصير) في الثاني: (المثول المفسح والمبين).

في ذلك المصير الذي يؤول إليه كل تجميع لقدرية الوجود، وفي مثول الزمان، يتجلى نوع من الإحراز والتملك، أي الإحراز على الوجود والزمان وتملكهما في خصوصيتهما. الأول كباروزيا، والثاني كمجال للمنفتح، أما ما يخولهما معاً في خصوصيتهما. وهذا معناه: في توافقهما المتبادل، فهو ما

ندعوه بالحصول L'Ereignis[13]. وما يسميه هذا الكلام لا يمكننا أن نفكر فيه الآن إلا انطلاقاً مما قيل في النظر المحترز والمتيقظ حول الوجود والزمان كتجميع للمصير وكمثول. حيث كل منهما في مكانه. وهما معاً اصطلحنا عليهما (أي: الوجود والزمان) بـ: سؤالين. والـ «و» الذي يربط بينهما يترك علاقة كل منهما بالآخر غير محددة.

لقد اتضح الآن أن الحصول هو ما يسمح للسؤالين بالانتماء والتوافق مع بعضهما. وأنه هو الذي لا يكتفي فقط بحملهما إلى موقعهما بل يصونهما كذلك في انتمائهما المشترك ويحافظ عليهما هناك، من حيث هو أرضية لهما، وأرضية السؤال هذه، لا تأتي لتنضاف بعد حين إلى الوجود والزمان كصلة الصقت بهما، بل إنهما تحملهما، قبل كل شيء، على المجيء والإقبال إلى مكمنهما انطلاقاً من العلاقة التي بينهما. أي عبر التملك الذي يأوي إلى تجميع المصير ويستضاف في المثول المفسح والمبين. ومن ثم فالضمير (هو) الذي يهب ويعطي في قولنا «هو الوجود هناك»، «هو الزمان هناك»، إن هذا الـ (هو) يتأكد بدوره ويتجلى كحصول. ومنطوق هذا الكلام صحيح إلى حد ما، بيد أنه في نفس

(13) بالرغم من أننا استعملنا هذا المصطلح مراراً، فإن مدلوله الحقيقي هو هذا الذي يتحدد به الآن والكلمة التي يترجم لها. غالباً ما يتم الاحتفاظ بها كبنية صوتية نظراً لاتساع معناها، فهي تدل على: الحصول ـ الإقبال ـ المجيء ـ الحضور...

الوقت خال من الحقيقة. وبتعبير آخر: أنه يحجب عنا أرضية السؤال. ما دمنا قد تمثلناه دون وعي منا، كشيء حاضر. في حين أننا نحاول التفكير بالخصوص في كينونة الحضور كما هو.

ربما قد يكون بوسعنا أن نتحرر من كل الصعوبات ومن كل التفسيرات المعقدة والتي تبدو عقيمة، بطرحنا للسؤال التالي واجابتنا عنه فيما بعد: ما هو الحصول؟ ليسمح لنا هنا بإدراج سؤال آخر في هذا الاتجاه: أي معنى هنا لـ «الإجابة» و «الجواب»؟ إن الإجابة هي القول الذي يتوافق مع أرضية السؤال التي يتعلق الأمر بالتفكير فيها، والتي تستجيب للحصول. إلا أن أرضية السؤال إن كانت تمنعنا، والحالة هذه، من الحديث عنها بلغة البيان. فإننا سنكون مضطرين للتخلي عن ذلك المنطوق الذي نعتمد عليه في صياغة السؤال ذاته. وهذا معناه أن علينا أن نصرح بعدم قدرتنا على التفكير انسجاماً مع طبيعة ما يجب التفكير فيه هنا. ولكن، أليس من الحكمة ألا نتخلى فقط عن الجواب، بل وعن السؤال مسبقاً كذلك؟ ولكن، ماذا عن هذا السؤال البديهي، المبرر والجد طبيعي: ما هو الحصول؟ هنا نحن بصدد البحث عن كينونة، عن ماهية، عن الكيفية التي يبسط من خلالها الحصول كينونته ويلجم الحضور. من خلال هذا السؤال الذي يبدو بريئاً: ما هو الحصول؟ نكون قد توخينا الحصول على معلومات حول ماهية هذا الأخير. ولكن، إذا ما اتضحت لنا الكينونة كشيء له

مكانة في الحصول. ومنه يستمد خاصية الحضور (الباروزيا). فإننا عندئذ سنتقهقر إلى الوَراء، إلى ذلك الطلب الذي أتينا على صياغته إلى الوراء نحو ما يتطلب بادىء بدء ضرورة تحديده: ألا وهو الوجود انطلاقاً من الزمان. ولقد تجلى هذا التحديد لهما انطلاقاً من حيطة النظر المتجه صوب ذلك الـ (هو) الذي يهب ويعطي في تلك الرؤية التي تعبر من طرف لآخر أنماط العطاء المجمعة مع بعضها: المصير والمثول. إن صيرورة الوجود ومصيره يكمن في المثول المفسح والمبين ـ المضيف لمختلف أشكال القدوم إلى الحضور ـ أي الإقبال والقدوم إلى المجال المنفتح لفضاء الزمان الحر. إلا أن المثول بدوره، وهو يشكل شيئاً واحداً مع المآل والمصير، يكمن بدوره في التملك والاحراز. وهذا معناه أن ما هو خاص بالحصول يحدد كذلك معنى ما ندعوه هنا، بالاستقرار Reposer.

إن ما أتينا على ذكره يسمح لنا، بل يرغمنا بشكل من الأشكال، على القول كيف أن الحصول لا يجب أن يفكر فيه، وليس بإمكاننا مطلقاً أن نتمثل ما تسميه كلمة «حصول» بالركون إلى الدلالة الشائعة للاسم. لأن هذه الأخيرة تفهمه بمعنى «ما يجيء» و «يحدث» (الحدث). وليس انطلاقاً من فعل الحصول ـ باعتباره ما يسبب مجيئه بذاته لذاته على أرضيته ـ كفسحة تصون المثول والمآل.

هكذا، مثلاً، سمعنا مؤخراً بنشر خبر مفاده: أن الوحدة التي

تحققت في السوق الأوروبية المشتركة هي حدث أوروبي الغرض منه إحداث ثقل في التاريخ العالمي. فإذا كانت الآن كلمة «حصول» قد بدأت تظهر في سياق الحديث عن وضع للوجود. وأصبحنا نصغي إليها فقط في دلالتها الشائعة (بمعنى: الحدث). فلان العبارة «حصول الكينونات» قد فرضت نفسها عن جدارة واستحقاق، ولأنه بدون الوجود لا يمكن لأي موجود أن يكون قادراً على الوجود بما هو كذلك. هكذا يمكن للوجود أن يتعين باعتباره الحدث الأسمى والأكثر دلالة.

ولكن، أليست غاية هذه المحاضرة هي السير باتجاه حمل الوجود ذاته، من حيث هو حصول، على الشفافية والوضوح؟ بكل تأكيد. مع هذا الفارق الوحيد: وهو أن ما تسميه كلمة «حصول» هو شيء آخر يختلف عن الحدث. وانسجاماً مع هذا، يلزمنا كذلك أن نفكر فيما تعنيه العبارة: «من حيث هو»، باعتبارها متسترة باستمرار وماكرة لكونها متعددة الدلالات. وحتى إذا تخلينا للوجود والزمان عن الدلالة الشائعة لكلمة «حصول»، وتتبعنا، عوض هذا ،ذلك المعنى الذي يسمح لنا بإدراكه في مآل الباروزيا ومصيرها، وفي المثول المفسح للمجال الحر للزمان، فإن الحديث عن الوجود «كحصول» يظل غير قابل للتحديد.

«الوجود كحصول»، فيما مضى كانت الفلسفة تنطلق من الموجود لتفكر في الوجود كمثال وفكرة، وكجوهر، وكإرادة،

أما الآن فقد أصبحت تفكر فيه ـ يمكننا الاعتقاد في ذلك ـ كحصول، وبناء على هذا، فالحصول يعني منعطفاً جديداً في سلسلة التأويلات التي عرفها الوجود. منعطفاً يمثل استمرارية للميتافيزيقيا في حالة ابقائه عليها قائمة. وفي هذه الحالة، سيكون معنى العبارة «من حيث هو»: الحصول بما هو كيفية وجود، خاضعة للوجود الذي يشكل حالياً المفهوم ـ الموجه والمسيطر. وعلى العكس من هذا وإذا ما فكرنا في الوجود، كما حاولنا ذلك، بمعنى: الإقبال والقدوم إلى الحضور وطواعية ـ الولوج ـ فيه، الكامن في تجمع المآل والمصير، المتضمن بدوره في مثول الزمان الحق، ذلك المثول المفسح ـ المستضيف، فإن مكان الوجود سيكون عندئذ داخل الحركة التي تسبب مجيء الخاص لذاته. من هذه الحركة يستمد ويتلقى العطاء وعطيته (معطاه) تحديدهما. وإذن فالوجود نمط للحصول، وليس الحصول نمطاً للوجود.

إن هذا الانفلات الذي يبحث له عن ملاذ في مثل هذا القلب renversement سيكون صفقة مربحة، إذ سينتقل إلى جانب التفكير الحق في السؤال وأرضيته، فالحصول ليس هو ذلك المفهوم الأسمى الذي يضم كل شيء. والذي يمكن للوجود والزمان، أن يندرجا تحته، فالعلاقات ذات الصبغة المنطقية لا معنى لها هنا، لأننا عندما نفكر في الوجود ذاته، تبعاً لما هو خاص به، فإنه يتأكد كعطاء وهبة يخولهما مثول الزمان ومصيرية الحضور (الباروزيا). إن عطية الحضور مكمن

للحصول ومجال له. والوجود يتلاشى في هذا الأخير. في هذا التعبير: «الوجود ـ من حيث هو حصول» تتخذ العبارة الآن «من حيث هو» معنى: «الكينونة، وطواعية الإقبال ـ إلى الحضور والولوج ـ فيه الذي يكون مقدراً في ما يسبب المجيء لذاته بذاته. أي: الزمان المائل فيما يخول مثل هذا الإقبال والمجيء، إن الزمان والوجود يقبلان إلى ذاتيهما في حركة الاستيلاء والتملك، وهذا الأخير ذاته؟ هل من الممكن أن يضيف جديداً عن الحصول؟

لقد تم التفكير جيداً فيما يلي دون التعبير عنه بمصطلحات خاصة: وهو أن للعطاء من حيث هو قضاء ومصير، ينتمي توقف شيء من قبيل الأرجاء والتعطيل، وأن في مثول ما كان وما سوف يقبل ويكون، يقوم الحاضر بحيلولته وإدخاره. هذا الذي اتينا على تسميته بـ: الارجاء، الحيلولة، الإدخار، يكشف عن شيء من قبيل الاختفاء والتواري. وباختصار: الانسحاب. وبما أن كل أصناف العطاء (المصير، المثول) المحددة بواسطة هذا الانسحاب والتواري تكمن في تلك الحركة التي تسبب المجيء لذاته على أرضيته. فإن هذا الاختفاء والانسحاب ينتمي بالضرورة إلى خصوصية الاحراز والتملك. كيف ذلك؟ هذا ما ليس من مهمة هذه المحاضرة أن تقوم بتفسيره.

بكل اختصار، وفي حدود هذه المحاضرة، ليسمح لنا بأن نسوق هذه الإشارة في اتجاه ما هو خاص بالحصول:

إن المصير في قدرية الوجود قد تحدد كهبة وعطاء، حيث يتوقف ما يؤدي حركة الصيرورة. وينطوي على ذاته نفسها. وفي هذا التعطيل والارجاء ينفلت ويتوارى عن المنفتح.

في الزمان الحق. وفي الفضاء الحر للزمان يتجلى مثول: ما ـ كان ـ موجوداً. وإذن ما لم يعد قط ـ حاضراً. وفي مثول المستقبل ينكشف ما لم ـ يحضر ـ بعد. الأول كحيلولة مستندة إلى الحاضر، والثاني كادخار له. فالحيلولة والادخار يكشفان عن نفس الخاصية التي تميز التعطيل والارجاء، ألا وهي الانسحاب والتواري.

وحيث أن تجميع المصير والمآل يكمن الآن في مثول الزمان، وحيث أن ذلك التجميع وهذا المثول يكمنان معاً في الحصول. فإن ذلك المكان الفريد الذي يواريه هذا الأخير عن التفتح (التجلي) اللامحدود ليخفي من ثم ما هو خاص به، إنما ينكشف ويتجلى في الفعل الذي يسبب المجيء لذاته. أي: في الاحتياز والتملك. أن نفكر انطلاقاً من هذا الذي يسبب الإقبال لذاته، فذلك معناه: أن ذاته نفسها تصادر منه بالمعنى الذي تحدد سابقاً. فالمصادرة أيضاً تنتمي إلى الحصول كما هو. والحصول بفعلها لا يتخلى عن ذاته أو يهجرها. وإنما على العكس من ذلك، يصون ما هو خاص به.

المكمن الفريد الآخر في الحصول نتبينه عندما نتأمل، بما فيه الكفاية من التمييز شيئاً سبق أن قيل: ففي الوجود كاقتراب للحصول والانتشار يتضح وينجلي المجيء إلينا. ذلك المجيء

والإقبال الذي يخصنا ويعنينا نحن معشر الإنسان. على نحو نصل معه، في توافقنا مع هذا المجيء وقبوله، إلى ما يميز الكائن ـ البشري، هذا القبول الذي يستأنف توافقه مع اقتراب الحصول والانتشار في مجيئه إلينا. يكمن بدوره في ذلك الإصرار الماثل في صميم المنطقة التي يتخللها المثول، من حيث هو كيفية بواسطتها يصيبنا الزمان الحق. في رباعية ـ أبعاده، بهيمنته.

وحيث أن الوجود والزمان يوجدان فقط في التملك والاحتياز لهما، فإنه لهذا الأخير: (التملك) ينتمي ذلك المكمن الذي يحمل الإنسان إلى خصوصيته من حيث هو من يصغي للوجود طيلة اصراره على إقامته في صميم الزمان الحق. هكذا يكون للإنسان، وقد تم تملكه على هذا النحو وأصبح جديراً بما هو خاص به، مكانه في الحصول ونصيبه منه.

هذا الانتماء يكمن في استعادة وعودة التملك الذي يميز الحصول إذ بواسطته ينخرط الإنسان في هذا الأخير. ولهذا السبب يرجع عدم كوننا لا نستطيع أبداً أن نضع الحصول أمامنا لتمثله. لا باعتباره ما يواجهنا ولا باعتباره ما يضم ويعانق الكل. ولهذا السبب أيضاً ليس بمقدور الفكر المتمثل والواهب للعقلنة أن يستجيب للحصول أكثر من القول الذي هو بياني محض.

وحيث أن الزمان، مثله في ذلك مثل الوجود، لم يفكر فيهما ـ من حيث هما هبة من التملك ـ إلا انطلاقاً من هذا

الأخير، فإنه من الواجب علينا بالمثل أن نتأمل صلة المكان بالحصول. وهو ما لا يمكنه أن يتحقق بالفعل، إلا أن تعرفنا قبل كل شيء على مصدر انبجاس المكان انطلاقاً مما له من خصوصية مفكر فيها هي ذاتها في العمق أي بكيفية تمكن من بلوغ ما نحن بصدد النظر فيه، ألا وهو الموضع أو الموقع(14).

إن محاولة إرجاع مكانية (الدزاين = الكينونة ـ هنا) في «الوجود والزمان. الفصل 70» إلى الزمانية لا يمكن الركون إليها.

في حقيقة الأمر، لقد أضحى جلياً الآن، من خلال الرؤية عبر الوجود والزمان ذاتيهما وفي ذلك النظر المركز على صميم قدرية الوجود ومثول الفضاء الحر للزمان، ما يعنيه: «الحصول». ومع ذلك، هل يوصلنا هذا الطريق إلى شيء آخر غير منظومة شعرية من الأفكار العميقة؟ في الفكرة المسبقة لهذا الشك، يتحدث ذلك الرأي الذي يصر على «أن يكون» الحصول شيئاً من قبيل الموجود. في حين الحصول ليس أكثر من كونه يوجد هناك (كحصول)، أن نتحدث عن الواحد كما عن الآخر، فهذا معناه: القيام بقلب يعمل على تناول ما هو موضع سؤال بالمعكوس، تماماً كما لو أننا نريد من النهر أن يسير باتجاه النبع.

ما الذي بقي لنا قوله؟ لا شيء إلا هذا: الحصول عود على

(Batir, habiter, penser, In: Essais et conférence). (14)

بدء، هكذا، وانطلاقاً من ذات الشيء (Le Mème). وباتجاه ذات الشيء، نقول ذات الشيء. في الظاهر، لا يقول هذا شيئاً. وبالفعل فهو لا يضيف جديداً، ما دمنا نصغي إلى ما قيل كمجرد عبارة. ونخضعه إلى مساءلة المنطق. ولكن، ماذا يحدث عندما نعيد تناول ما قيل، دون هوادة، كإرساء ودعامة للتأمل. ونعتبر عندئذ أن «ذات الشيء» ليس بشيء جديد. بل الأكثر قدماً مما هو قديم في الفكر الغربي: الأرخي ـ القديم الذي يستقر في اسم: اللا ـ تحجب (أليتيا)؟ فمنذ ما قيل مقدماً من خلال هذا الأساسي والأولي لكل الدوافع الموجهة للفكر، نجد أن ثمة رابطة تتحدث. رابطة تشد وثاق كل فكر. مع افتراض أنه قابل لأن يخضع لنداء ما يحجب التفكير فيه.

من الجدير بالعناية، في تلك الرؤية التي تذهب عبر الزمان الحق، أن نفكر في الوجود إلى حد ما هو خاص به ـ انطلاقاً من الحصول ـ دون مراعاة للسمة التي تذهب بالوجود إلى حد الموجود.

أن نفكر في الوجود بمعزل عن الموجود فهذا معناه: التفكير فيه دون اعتبار للميتافيزيقا. ومثل هذا الاعتبار لا زال يهيمن في ذلك القصد الذي يروم مجاوزتها. لهذا السبب من الأهمية بمكان، أن نتخلى عن المجاوزة. ونترك الميتافيزيقا لذاتها.

وإذا كانت المجاوزة تبقى ضرورية، فإنها ستعني بالخصوص ذلك الفكر الذي ينخرط في الحصول قصد قوله

انطلاقاً منه هو ذاته وباتجاهه هو نفسه.

من الجدير بالعناية كذلك، أن نتجاوز وبلا كلل العقبات التي تعجل بكل سهولة، مثل هذا القول غير كاف.

ثمة حاجز آخر من هذا النوع يتمثل كذلك في هذا القول للحصول على شكل محاضرة. فهي لم تتحدث عنه إلا بطرحها لجملة من القضايا.

ت: عبد الهادي مفتاح

اشراف ومراجعة: د. محمد سبيلا

عن كتاب:

Martin Heidegger: Question: IV nrf. ed: Gallimard. 1976 «Temps et Etre» P: 12-50. Tr. de l'Allemend par: François fédier

يحدث أن تتأمل الميتافيزيقا، عبر تاريخها، في ماهية الموجود، في نفس الوقت الذي يتقرر فيه بشكل حاسم نمط حصول الحقيقة. بهذا تؤسس الميتافيزيقا عصراً، وتمنحه من خلال تأويل محدد للموجود، ومفهوم معين عن الحقيقة، مبدأ تشكله الأساسي. هذا المبدأ يقلب، رأساً على عقب، جميع الظواهر التي تميز هذا العصر، ويتحكم فيها. وسنحاول هنا أن نقوم بتأمل شامل، بما فيه الكفاية، لهذه الظواهر، لعلنا نتمكن من إدراك هذا المبدأ عبرها، ذلك أن القيام بتأمل أصيل في هذا المجال، يعد في حد ذاته، شجاعة لكي نضع حقيقة مسلماتنا الأساسية موضع سؤال، ونجعل من منطقة أهدافنا الخاصة، الشيء الجدير أكثر من غيره بالمساءلة[1].

---

(1) إن مثل هذا التأمل ليس ضرورياً للجميع، أو ممكناً بالنسبة لهم، بل لا يمكنهم حتى تقبله وتحمله، لأن غياب التأمل يشكل على العكس من ذلك، جزء لا يتجزأ من مختلف مراحل الاكتمال والاستغلال المنظم الذي يتطلبه العصر. والحال إن مسألة التأمل لا تسقط أبداً في الفراغ، لأنها تطرح بادىء ذي بدء سؤال الوجود، ولأن هذا الأخير يبقى بالنسبة للتأمل الشيء الجدير أكثر من =

ـ أولى الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة هي: العلم.

ـ الظاهرة الثانية التي لا تقل عنها أهمية من حيث مكانتها الأساسية هي: التقنية الميكانيكية؛ يجب ألا نسيء تأويل هذه، فنعتبرها مجرد تطبيق محض للعلوم الرياضية في مجال الممارسة، لأن التقنية على العكس من ذلك، تحويل مستقل لهذه الأخيرة، على نحو صارت معه (أي الممارسة) هي التي

= غيره بالمساءلة. ففي الوجود يجد التأمل مقاومة فائقة تدفع به إلى الاعتناء بالموجود الذي يقبل إلى نور كينونته. إن تأمل ماهية الأزمنة الحديثة يضع الفكر والممارسة داخل المجال الحيوي للقوى الجوهرية الخاصة بهذا العصر، حيث تتصرف هذه الأخيرة، مثلما تتصرف، في استقلال تام عن كل تقييم يومي لها. وفي مواجهة هذه، ليس هناك إلا الاستعداد للمكابدة، أو الهروب والانزواء في اللاتاريخاوي. بيد أنه لا يكفي والحالة هذه، أن نقول مثلاً: نعم للتقنية، أو أن نطرح بكيفية مطلقة، وانطلاقاً من موقف جد جوهري بشكل لا مثيل له «التعبئة الشاملة» بمجرد أن يتم التعرف عليها كما هي. بل إن الأمر يتعلق دائماً وقبل كل شيء بفهم ماهية عصرنا انطلاقاً من حقيقة الوجود التي تشيع فيه هيمنتها. إذ بهذا وحده يتم اختبار المساءلة الأكثر جدارة التي تخول بحق، الترابط والتماسك الضروريين لإبداع خلاق ينفتح على المستقبل. إبداع يدع كل ما هو قائم هنا في مكانه، ليعمل من أجل حصول تحول في ماهية الإنسان كضرورة نابعة من الوجود نفسه. ليس هناك من عصر يسمح بأن يحتفظ به من خلال نفي بسيط له. بل أن هذا النفي لا يلغي إلا صاحبه. إن الأزمنة الحديثة، وحتى يكون باستطاعتها أن تضمن استمرار ماهيتها مستقبلاً، تتطلب من التأمل ولصالح هذه الماهية، أن ينفذ إلى عمقها ويدرك كنهها. وهو ما قد يكون بإمكاننا نحن اليوم أن نساهم في إعداده وتهييء الأرضية الصالحة له، دون أن نستطيع بأي حال من الأحوال، الادعاء بأننا بلغنا أوجها منذ الآن.

تلتمس توظيف العلوم الرياضية للطبيعة في مجالها. فالتقنية الميكانيكية تبقى لحد الآن، مجرد استمرارية واضحة جداً، لماهية التقنية الحديثة التي تتطابق مع ماهية الميتافيزيقا في شكلها الحديث.

- الظاهرة الجوهرية الثالثة للأزمنة الحديثة، تكمن في سيرورة دخول الفن أفق الاستيتيقا الشيء الذي يعني أنه قد صار موضوعاً لما يسمى: بالتجربة المعاشة، ليتحول بذلك إلى تعبير عن الحياة الإنسانية.

- التجلي الرابع للحداثة، يجد تعبيره في التأويل «الثقافي» لكل مساهمات التاريخ الإنساني. والثقافة هنا، هي تحقيق القيم السامية بواسطة العناية المخصصة للمصالح العليا للإنسان. فمن طبيعة الحضارة، من حيث هي ثقافة، أن تثقف بدورها نفسها بنفسها، وأن تتحول بذلك إلى سياسة للمشاكل الثقافية.

- التجلي الخامس للأزمنة الحديثة يكمن في الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها. هذا التعبير لا يعني مجرد تنحيتها ونكرانها، أي لا يعني افراطاً في النزعة الالحادية، بل هو هنا عبارة عن سيرورة ذات حدين: فمن جهة أمكن من خلاله للفكرة العامة عن العالم أن تصبح مسيحية، وذلك بالقدر الذي أصبح ينظر فيه إلى أساس العالم باعتباره لا منتهياً ولا مشروطاً ومطلقاً. ومن جهة ثانية، حولت المسيحية مثالها عن الحياة إلى رؤية للعالم (الرؤية المسيحية للعالم)، فتوافقت بذلك مع

ذوق هذه الأيام. إن هذا الانسلاخ إذن هو حالة فراغ تجاه المقدس المتعالي عموماً، أي حالة من الترقب والحيرة. والمسيحية هي المسؤول الرئيسي عن حصوله، والحال أن هذا الانسلاخ لا يستبعد التدين إلا نسبياً، إذ معه بالضبط ستنقلب كل علاقة بالمقدسات إلى تجربة دينية. لكن المقدسات العليا تختفي عندما تصل الأشياء إلى هذا الحد. ويتم ملء الفراغ الذي يعقب ذلك باستكشاف تاريخي وسيكولوجي للأساطير.

أيّ مفهوم للموجود، وأي تفسير للحقيقة يكمن في أصل هذه الظواهر؟ سنحصر السؤال فيما يتعلق بالظاهرة الأولى التي هي العلم.

ما هي، وفيم تكمن ماهية العلم الحديث؟ أيّ مفهوم لكل من الموجود والحقيقة يؤسس هذه الماهية؟

إذا ما نجحنا في الوصول إلى العمق الميتافيزيقي الذي يؤسس هذا العلم، أمكننا أن نستشف من خلاله الماهية الخاصة بكل الأزمنة الحديثة.

إننا عندما نستعمل اليوم كلمة «علم»، نقصد بها شيئاً مخالفاً تماماً لكل من المذهب والعلم في العصر الوسيط وللايبستيمي الإغريقي. فالعلم اليوناني لم يكن أبداً علماً دقيقاً، وذلك لأنه ـ في ماهيته ـ لم يكن بإمكانه، سواء من حيث قدرته أو حاجته، لأن يكون كذلك. لهذا السبب ليس من المعقول أن نقول أبداً بأن «المذهب الجاليلي» لقانون العطالة صائب، وأن نظرية «أرسطو» التي تقول بأن الأجسام الخفيفة

تحن إلى الأعلى خاطئة. وذلك لأن المفهوم الإغريقي لطبيعة الأجسام والمكان، وللعلاقة بينهما، يستند إلى تفيسر آخر للموجود، مما يترتب عنه وجود كيفية مختلفة في رؤية ومساءلة الظواهر الطبيعية. فمثلاً ليس بوسع أحد أن يثبت بأن شعر «شكسبير» يمثل تقدماً بالنسبة لشعر «ايخيل» Eshyle. مثلما يستحيل القول بأن الإدراك الحديث للموجود يعد أكثر صواباً مما كان عليه لدى الإغريق. علينا إذن أن نتحرر من العادة التي درجنا بها على تمييز العلم الحديث عن العلم القديم، من خلال فارق في الدرجة فقط، ومن وجهة نظر التقدم. إذ بهذا وحده يتسنى لنا أن نفهم ماهيته.

إن ماهية ما ندعوه اليوم بالعلم هي البحث. ففيم تكمن ماهية البحث؟

إنها تكمن في كون المعرفة قد استقرت بذاتها، من حيث هي استقصاء لأحد ميادين الموجود قد يكون هو الطبيعة أو التاريخ. والاستقصاء هنا، ليس مجرد خطة ومنهاج؛ إذ أنه يفترض بالضرورة وجود مجال منفتح قبلياً، لا تصير حركة البحث ممكنة إلا بداخله. وعليه فالسيرورة الأساسية للبحث تكمن بالضبط في وجود فسحة تكون بمثابة حقل للتقصي والتمحيص. إنها تتم من خلال بسط خطة محددة للظواهر الطبيعية داخل منطقة للموجود كالطبيعة مثلاً. والخطة هنا عبارة عن تصميم يعين مسبقاً كل الشواخص التي تقود المعرفة الباحثة بداخل الحقل الذي تم انفتاحه. وهي شواخص لا

تكمن نجاعة البحث إلا في الارتباط بها، إذ من خلال مشروع التصميم، وعن طريق تحديد الدقة المطلوبة، يؤمن الاستقصاء مجال أهدافه داخل منطقة الكائن. إن القاء نظرة سريعة على أقدم العلوم الحديثة وأكثرها معيارية، وهو الفيزياء الرياضية، يوضح لنا ما نريد قوله، وبما أن الفيزياء النووية الحالية ما تزال رغم جدتها، فيزياء أيضاً، فإن ما سنأتي على ذكره ومعالجته هنا، يسري أيضاً عليها.

تتصف الفيزياء الحديثة بكونها رياضية، لأنها، بمعنى رفيع، تطبق رياضيات جد محددة، وما كان لها أن تتصرف كذلك، أي رياضياً، إلا لأن هذه الخاصية شيء كامن فيها قبلياً. فكلمة (ماتيماتا) الإغريقية، تدل بالنسبة لليونان على ما يعرفه الإنسان مسبقاً عندما يهتم بالموجود ويدخل في علاقة مع الأشياء: (الأجسام وما يجعل منها أجساماً ـ النبات وما يجعل منه نباتاً ـ الحيوانات وما يجعل منها كذلك ـ الناس وما يجعل منهم أناساً). والأرقام بدورها تشكل جزءاً مما هو معروف قبلياً، أي مما هو رياضي. فعندما نرى مثلاً ثلاث تفاحات فوق المائدة، ندرك أن هناك ثلاثاً، ذلك أن العدد ثلاثة (الثلاثية) شيء معلوم قبلياً. وهذا يعني أن الأرقام شيء رياضي. إن كلمة: «رياضيات» كتسمية لم تخصص لما له علاقة بالأرقام فقط، إلا لأن هذه الأخيرة هي ما يفرض علينا نفسه بوضوح شديد كشيء نحن على معرفة به دائماً من قبل، لتكون بذلك هي أكثر الأشياء المعروفة من بين ما هو رياضي، أي: ما هو

معلوم. في حين أن الانتشار الجوهري للرياضيات لم يحدد في أي درجة من درجاته بالترقيم. الفيزياء بدورها هي معرفة الطبيعة بصفة عامة، ومن ثم فهي معرفة بالجسمانية المادية في حركتها بصفة خاصة، لأن الأجسام هي ما يتجلى مباشرة في كل مكان، وبأشكال مختلفة في جميع الظواهر الطبيعية. فإذا كانت الآن تسميتها قد اكتسبت صبغة رياضية، فإن ذلك يعني أنها قد طرحت شيئاً ما أمامها، وحاصرته بكيفية صادمة كشيء معروف قبلياً. هذا التحديد المسبق للموضوع هو ما يشكل تصميماً، ومشروعاً لما سيمثّل، انطلاقاً من الآن، الطبيعة بحق. وذلك بالنسبة للاستكشاف المراد لها. والطبيعة المقصودة هنا، هي هذا الكل المتسق والمنغلق على نفسه من الحركات الزمكانية لمختلف مراكز الثقل. أما التصميم المخصص لها والمحدد قبلياً، فيشتمل من بين ما يشتمل عليه، على المعلومات التالية:

ـ الحركة تعني استبدال المكان ـ لا وجود لأفضلية بين الحركات أو اتجاهاتها ـ كل مكان يتطابق مع غيره ـ لا أولوية للحظة زمنية على أخرى ـ كل قوة لا يتم تحديدها إلا فيما بعد، أي أنها لا تكون إلا نتيجة للحركة التي يجب التخطيط لها ومشاهدتها في التصميم الأساسي للطبيعة، بل ان الظاهرة الطبيعية نفسها لا تصير مرئية، كما هي، إلا من منظور هذا التصميم الذي يؤمن نفسه في كون البحث الفيزيائي يرتبط به قبلياً عبر كل خطوة من خطوات نهجه الاستكشافي.

والاخلاص لهذا التشخيص الذي يمثل الصرامة المميزة للبحث، له خاصيته الخاصة به التي تجعله ينسجم مع المشروع. لذلك كانت نجاعة العلوم الرياضية وصرامتها تكمن في الدقة ـ كل الظواهر الطبيعية يجب أن تحدد كقياسات زمكانية للحركة كي يكون بالإمكان تمثلها كظواهر طبيعية، والأرقام والحساب هما ما يساعد على إجراء كل قياس للقيام بمثل هذا التحديد. لكن الاستكشاف الرياضي للطبيعة لا يكون صائباً لأنه يعد بدقة، بل أنه مضطر للتصرف كذلك لأن ارتباطه بمجال الموضوعية له خاصية الدقة والصواب.

أما علوم الروح أو الفكر، ومعها كل العلوم التي تهتم بالكائن الحي فيلزمها، على العكس من ذلك، أن تتأسس خارج بعد الدقة والصواب هذا، إن هي أرادت بالفعل أن تكون ناجعة وصارمة. صحيح أن بإمكاننا أن نتصور الحي (Le Vivant) كقياس زمكاني للحركة. لكننا في هذه الحالة لن نصل إليه ونتمكن من معرفته. فعدم دقة العلوم التاريخية المتعلقة بالروح (Esprit) عوض أن يكون بمثابة نقص، فهو يشكل تتمة لمطلب جوهري بالنسبة لهذا النوع من البحث. والحقيقة أن بسط الموضوعية وتأسيسها في العلوم التاريخية ليس فقط عبارة عن عمل من طبيعة مخالفة، بل أنه يتطلب مجهوداً عسيراً جداً مما هو عليه في ممارسة العلوم الحقة.

لقد صار العلم إذن بحثاً من خلال التصميم الذي يؤمن نفسه في صرامة الاستقصاء. إلا أن التصميم والنجاعة لا

يسعيان نحو ما يكونانه إلا بواسطة المنهاج. فهذا الأخير يشكل الخاصية الثانية المكونة لماهية البحث. فلكي يصل المجال المصمم له إلى موضوعية ما، عليه أن يحمل على المواجهة في كل تعقيداته ومستوياته المتعددة، لذلك يلزم الاستقصاء أن يراقب بحرية تامة متغيرات الموضوع الذي يلتقي به، لأن خصوبة الجزئيات والأحداث لا تتجلى إلا في أفق التجديد المستمر للتغير. وعليه يلزم الأحداث أن تتحول إلى مقاصد، وأن يتمثل الاستقصاء المتغير في تغيره.. أي: أن يثبته مع ترك حركته تصون نفسها كحركة، لأن تثبيت الأحداث كما هي، مع الحفاظ على استمرار تغيرها واستقراره، هو ما يشكل القاعدة، في حين أن استقرار التغير في ضرورة سيرورته هو ما يشكل القانون العلمي. ذلك أن الأحداث لا يمكنها أن تتجلى بوضوح كما هي، أي بالضبط كأحداث، إلا في أفق القاعدة والقانون. بهذا يكون البحث في مجال الطبيعة من خلال الأحداث إثباتاً واقراراً بهذين الأخيرين، أي بالقاعدة والقانون.

إن النهج الذي يمكن من خلاله تمثل مجال موضوعية ما، يتسم بعملية الإيضاح انطلاقاً مما هو واضح. أي بإلقاء الضوء على الأشياء كعملية للتفسير. وكل تفسير يتسم بطابعين: إنه، وهو يتحقق من المعلوم انطلاقاً من المجهول، يؤسس المجهول انطلاقاً من المعلوم. فهو لا يتم إلا باختبار الأحداث، وهو الشيء الذي تتكفل به التجربة في العلوم

الطبيعية تبعاً لحقل الاختبار والغاية من التفسير. لكن هذا لا يعني أن العلوم الطبيعية قد صارت بحثاً انطلاقاً من التجربة، بل العكس هو الصحيح، لأن التجربة لم تصبح ممكنة إلا حينما تحولت معرفة الطبيعة إلى بحث. فالفيزياء الحديثة، مثلاً، ما كان لها أن تكون تجريبية، إلا لأن ماهيتها من طبيعة رياضية. بينما المذهب والعلم الوسيطي والإبيستيمي اليوناني لم يكن فيهما مكان للتجربة العلمية، لأنهما لم يكونا علوماً باحثة. صحيح أن «أرسطو» هو أول من فهم ما تعنيه التجربة: (ايمبيريا). وعرفها بكونها ملاحظة الأشياء ذاتها في كيفياتها وأحوالها في ظروف مختلفة. ومن ثم معرفة الكيفيات التي تتخذها الأشياء بالنسبة للقاعدة. ولكن ملاحظة من هذا القبيل (اختبارية) تظل مختلفة جوهرياً عما يشكل جزءاً لا يتجزأ من العلم كبحث، أي كتجربة استكشافية، حتى وإن كان الملاحظون القدامى قد استعملوا القياس والأرقام ووظفوا أدوات ووسائل محددة في ملاحظاتهم، لأن ما كان ينقصهم في جميع الأحوال، هو العنصر الحاسم في التجربة العلمية الحديثة التي لم تبدأ إلا مع بداية افتراض القانون.

إن اقتراح تجربة معناه: تمثل شرط يمكن تبعاً له لمجموعة من الحركات أن تلاحظ في ضرورة حصولها. أي: أن تكون قابلة لمراقبة الحساب مسبقاً. وعليه فالقانون إنما يتم وضعه انطلاقاً من رؤية المجموع داخل التصميم الأساسي لمجال الموضوعية الذي يراد اختباره. فالتصميم هنا، هو الذي يمنح

القياس اللازم رابطاً بذلك بين متطلباته والتمثل القبلي لشرط التجربة. وهذا النمط من التَمثل الذي فيه وانطلاقاً منه تبدأ التجربة وتصير ممكنة، ليس أبداً تخيلاً اعتباطياً.. لهذا السبب أمكن «لنيوتن» أن يقول: «إن الفرضيات ليست أبداً اعتباطية»، لأنها تكون في الحقيقة قد وضعت انطلاقاً من التصميم المخصص للطبيعة وارتسمت فيه. وعلى هذا الأساس فالتجربة هي النهج المحمول والموجه، في تصميمه وتطبيقه، بالقانون الافتراضي لانتاج الأحداث التي تثبت صلاحية هذا القانون أو تلغيه. فكلما كان مشروع تصميم الطبيعة دقيقاً، كلما صارت امكانية التجربة سديدة ومضبوطة.

إن السكولائي الوسيطي «روجر باكون» الذي طالما استشهد به في هذا الميدان، لا يمكنه أن يكون سلفاً للباحث التجريبي الحديث، إنه ليس إلا خلفاً «لأرسطو»، ذلك أن امتلاك الحقيقة أصبح، مع مرور الزمن، يكمن في الإيمان خصيصاً. أي في الإيمان المطلق بالكتابة المقدسة وسنة الكنيسة. فصار اللاهوت بذلك، من حيث هو تفسير للكلام المقدس والوحي المنطبع في الكتابة المقدسة والملقن من طرف الكنيسة، هو المعرفة المثلى والمذهب الأعلى، فالمعرفة هنا، لا تتعلق بالبحث، بل بالفهم الجيد للكلام المشكل للقوانين والسلط التي تلقنه. لهذا السبب كانت الأولوية في هذه المعرفة تعطى لمناقشة خطابات ومذاهب مختلف السلط. فما هو ذو أهمية هنا، هو مناقشة مختلف المذاهب. ولهذا

السبب أيضاً كانت الفلسفة الأفلاطونية، والأرسطوطاليسية مرغمة في ذلك الوقت على التحول إلى جدل مدرسي. فإذا كان «روجر باكون» قد دعا، والحالة هذه، إلى التجربة ـ وهو ما قام به بالفعل ـ فإنه لم يكن يفهم من هذه الكلمة: تجربة العلم من حيث هو بحث. بل فرض ـ بدل مناقشة مختلف المذاهب ـ ملاحظة الأشياء ذاتها، وهو ما يشكل امتداداً للا(امبريا) الأرسوطاليسية.

إن التجربة الاستكشافية الحديثة ليست ملاحظة محكمة، دقيقة وشاملة فيما يخص درجة وامتداد ملاحظتها، بل إنها نهج مختلف جوهرياً في نوعه لاثبات القانون داخل إطار التصميم الدقيق للطبيعة، وخدمة لهذا التصميم. وما يماثل تجربة البحث العلمية في العلوم التاريخية والفيلولوجية هو نقد الأصول. وهو مصطلح يدل على ذلك المجموع المكون من: الكشف والانتقاء والاثبات والتقييم والصيانة وتأويل مختلف روافد البحث. صحيح أن التفسير التاريخي لا يرجع الأحداث إلى قوانين وقواعد، لكنه لا يختزل أبداً في مجرد علاقة خالصة بين الأحداث. ففي العلوم التاريخية كما هو الشأن في العلوم الطبيعية يهدف المنهاج إلى تمثل ما هو ثابت ومستقر فيجعل بذلك من التاريخ موضوعاً. والحال إن التاريخ لا يمكنه أن يصير موضوعاً للتمثل إلا إذا مضى. فما هو ثابت ومستقر في الماضي، أي ما لحسابه يستطيع التفسير التاريخي أن يحيل المتعدد والفريد في التاريخ إليه، هو ما كان دائماً يشكل

مجموعة ما تتم مقارنته، إذ انطلاقاً من المقارنة الثابتة للكل بالكل يتم وضع تقرير حول ما هو قابل للفهم، والذي يتم إثباته وتزكيته كتصميم للتاريخ. إن مجال البحث في هذا الميدان لا يمتد أبعد مما يستطيعه التفسير التاريخي. فالفريد، النادر، والبسيط، وباختصار كل ما هو سام في التاريخ، لا يكون واضحاً من تلقاء ذاته، إنه يبقى دائماً غير قابل للتفسير. وإذا كان البحث التاريخي لا يلغي السمو، فإنه في هذه الحالة يفسره كاستثناء فيتم قياسه بالمقارنة مع العادي والمتوسط. وهذا كل ما يستطيعه، إذ لا يمكن أن يكون هناك تفسير تاريخي آخر، طالما أن التفسير يعني: إحالة إلى المدرك، وطالما ظل التاريخ بحثاً، أي شرحاً وتفسيراً. إن التاريخ لا يتطلب نقد الأصول كأداة لموضعته إلا لأنه، من حيث هو بحث، يعرض للماضي ويقدمه كسلسلة من النتائج القابلة للاكتشاف والتفسير. لكنه ما أن يقترب من العمل الصحافي حتى يجد هذا النقد معاييره قد شرعت تتغير.

كل علم يتأسس، من حيث هو بحث، على تصميم معين لمجال محدد يكون بالضرورة علماً جزئياً. وكل علم جزئي يجد نفسه ملزماً بالتخصص، من خلال انتشار التصميم عبر المنهاج في حقول مسيحية للاختبار. والحال إن التخصص ليس أبداً ظاهرة عارضة ومحتومة راجعة إلى النقد المتواصل لنتائج البحث العلمي، إنه ليس شراً لا بد منه، بل ضرورة جوهرية للعلم كبحث. كما أنه ليس نتيجة لهذا الأخير، بل

سبباً في تقدمه. ذلك أن البحث وهو يتقدم، لا يتبعثر في اختبار مختلف أنظمة الأحداث التي اختيرت بعفوية وتلقائية، خصوصاً وأن العلم الحديث يتحدد بسيرورة أساسية ثالثة هي: حركة الاستغلال المنظم(2).

والمقصود هنا بحركة الاستغلال المنظم هو الظاهرة التي لا يمكن للعلم، تبعاً لها، سواء أكان من علوم الطبيعة أو من علوم

---

(2) إن مصطلح «الاستغلال المنظم» ليس له هنا أي معنى قدحي. ولكن بما أن البحث هو، عضوياً، تنظيم لتقدمه الخاص، فإن «النزعة الفعالية» المنشغلة بهذا التنظيم المحض، والممكنة باستمرار، تفرز في نفس الوقت مظهر حقيقة عليا، تحت ستارها تواصل عملية البحث تنقيبها. وهكذا يغرق الاستغلال المنظم في النزعة التنظيمية المحضة كلما فقد داخل منهجه انفتاحه على التجديد المتواصل للمشروع، بيد أنه لا يعمل سوى على ترك هذا الأخير وراءه كشيء «معطى»، دون أن يكلف نفسه عناء اثباته، مجداً بذلك في ملاحقة النتائج التي يتراكم بعضها فوق بعض، وفي مراجعة حساباتها. لهذا السبب فالنزعة التنظيمية المحضة تجب محاربتها باستمرار، خصوصاً وأن البحث في ماهيته استغلال منظم. صحيح أننا إذا لم نبحث عن العنصر العلمي الحق للعلم إلا في التنقيب الهادىء للعالم، فإن استبعاد الاستغلال المنظم يمكنه أن يأخذ طابع نفي محض وبسط لحركة البحث الجوهرية. ولكن من الأكيد كذلك أن البحث كلما أصبح تنظيماً لحركته، محققاً بذلك مردوديته الخاصة، كلما نمت بداخله النزعة التنظيمية المحضة باستمرار، ليصل في الختام إلى تلك المرحلة التي لا يصبح فيها الاختلاف بين التنظيم والنزعة التنظيمية غير مدرك، بل لا واقعي كذلك. والحقيقة أن حالة التوازن هذه بين العضوي وشبح النزعة التنظيمية المخيف، هي التي فيما تتطور ببداهة تلقائية، تضمن دوام البحث من حيث هو شكل للعلم، ومن ثم دوام الأزمنة الحديثة بصفة عامة. ولكن أين يأخذ العلم زمام المبادرة ليتمرد على هذه النزعة التنظيمية التي تهدده داخل حركة تنظيمية نفسها؟

الروح، أن يصل في أيامنا هذه إلى سلطة العلم بحق، إلا إذا كان قادراً على الانتظام في مؤسسات. ومع هذا فالعلم ليس حركة منظمة لأن عمله يتم في مؤسسات مختلفة، بل على العكس من ذلك، تعتبر المؤسسات ضرورية لأن العلم كبحث يتسم في ذاته بخاصية حركة الاستغلال المنظم هذه. فالنهج العلمي الذي يغزو مختلف مجالات الموضوعية لا يكتفي فقط بجمع النتائج وتكديسها، وإنما ينتظم هو نفسه بمساعدة هذه النتائج من أجل القيام باستقصاء جديد. لهذا السبب يمكننا أن نقول بأن الفيزياء المعاصرة تحتوي، في حيازتها للوسائل التي تسمح لها بتفكيك الذرة، على الفيزياء الحديثة برمتها منذ بداياتها. ونفس الشيء يسري على البحث التاريخي. فالبيانات المتعلقة بروافده لا تصبح قابلة للتوظيف بالنسبة للتفسير إلا إذا صارت هذه الروافد ذاتها مؤمنة بدورها كروافد، وذلك بواسطة التفسير التاريخي نفسه. فمع توالي السيرورات يحاصر النهج العلمي دائماً بنتائجه، ويتجه مسترشداً أكثر فأكثر بمختلف امكانيات البحث التي يكون قد فتحها لنفسه. إن ضرورة انتظام العلم من تلقاء نفسه كل مرة، انطلاقاً من نتائجه الخاصة، من حيث هي طرق ووسائل استقصاء ما فتيء يتقدم، تشكل ماهية خاصية البحث كاستغلال منظم. وهذه الخاصية بدورها هي ما يشكل العلة الداخلية التي تجعل خاصيته «المؤسساتية» ضرورية.

وهكذا نجد أن مجال الموضوعية المعطى لا يقحم في الموجود ويعين فيه إلا بواسطة حركة الاستغلال المنظم هذه.

وكل المؤسسات التي تسهل الربط المصمم بين أنماط النهج وتخول مراقبة وتداول النتائج، وتقعد لتبادل قوى العمل، لا يمكنها، من حيث هي قياسات معتمدة، أن تكون مجرد نتيجة عرضية راجعة إلى كون البحث قد امتد وتفرع، بل إلى كون هذا الانتشار الواسع له، هو قبل كل شيء دليل يلوح في الأفق، وغير قابل للفهم بعد، يدل على أن العلم الحديث قد بدأ يدخل المرحلة الحاسمة لحصوله. إنه لم يشرع في تملك اكتمال انتشار ماهيته الخاصة إلا في هذه الفترة بالذات.

ما الذي يحدث في امتداد وتقوية الخاصية المؤسساتية للعلوم؟ لا شيء على الأقل، سوى ضمان أولوية النهج (الخطة) على الموجود (الطبيعة أو التاريخ) الذي أصبح مستهدفاً في البحث. وبذلك تحقق العلوم ترابطها ووحدتها بناء على خاصية الاستغلال المنظم. لهذا السبب نجد أن كل بحث تاريخي أو اركيولوجي يمارس داخل المؤسسة، يكون في جوهره، أقرب إلى البحث الفيزيائي المنظم وفق نفس المبدأ. وهو الشيء الذي لا يتحقق لأي درس يحصر نفسه في نطاق الكليات التي لن يتجاوز دورها في هذه الحالة مرحلة التنقيب المحض. إن الانتشار الحاسم لخاصية البحث الحديثة تستلزم كذلك إنساناً من طينة مغايرة تماماً، بحيث أن الإنسان العالم يختفي ليحل محله الإنسان الباحث المنصهر في برامج بحثه. وهذه الأخيرة هي التي تعطي لعمله نكهة خاصة، وتسمه بالصرامة. فالباحث لن يكون انطلاقاً من الآن في حاجة إلى

مكتبة بجانبه، لأنه سيكون دائماً في طريقه لمواصلة بحثه، يتشاور في المجالس، ويحصل على المعلومات من المؤتمرات، ويرتبط من جهة أخرى بدور النشر التي سيكون لها انطلاقاً من الآن، كلمتها فيما يخص الكتب التي يجب أو لا يجب كتابتها[3].

إن الباحث سيكون مدفوعاً من تلقاء ذاته وبالضرورة إلى محيط العمل التقني ليتحول إلى خبير فني بكل ما في الكلمة من معنى. وبهذا فقط يظل فعالاً، أي بلغة العصر: حيوياً وواقعياً. وإلى جانبه تستطيع النزعة الرومانسية للتنقيب المرهفة والفارغة، ومعها الجامعة، أن يستمرا في بعض الأمكنة، لفترة زمنية محدودة. مع العلم أن واقعية الجامعة وفعاليتها لا تكمن

---

(3) إن الأهمية المتزايدة لهيمنة الناشرين لا ترجع فقط إلى كونهم قد اكتسبوا (عبر المتاجرة بالكتاب) خبرة تمكنهم من معرفة حاجيات الجمهور. أو إلى سيطرتهم الناجعة أكثر من غيرهم على الجانب الاقتصادي للمسألة. بل إن عملهم هو الذي ـ إذ ينتظم كل مرة من جديد ـ يكتسب شكل نهج مخطط له وموجه نحو مسألة معرفة الكيفية التي يصبح من خلالها دخول العالم مرحلة الاشهار شيئاً ممكناً، ومن ثم كيف يمكن له أن يستمر على حالته تلك بكل قوة وثبات. وذلك من خلال ما ينشر تحت الطلب، وكذا سلسلة الكتب والمطبوعات. وما الاهتمام المتزايد الذي أصبحت تحظى به المجموعات والسلسلات والمجلات وكتب الجيب إلا نتيجة لهذا المجهود الذي يبذله الناشرون، والذي يتوافق مع اهتمامات الباحثين. وهؤلاء لا يتم فقط التعرف عليهم، وملاحظتهم من خلال تلك السلاسل والمختارات بكامل السهولة والسرعة، بل أنهم يظفرون أكثر من ذلك، بموقع الصدارة والريادة على الجبهة الأكثر تطوراً.

في سلطتها الروحية التي تغذيها وترعاها وتمكنها من الربط بأصالة بين مختلف العلوم التي ما فتئت تتخصص، وإنما في عملها ـ كمؤسسة ما تزال فريدة من نوعها بشكل من الأشكال وموحدة إدارياً ـ على جعل الفصل بين كل الوحدات الجزئية للعلوم المتخصصة، من حيث هي حركات استغلال منظم، واضحاً وممكناً. ولولا هذا التنظيم المحكم للاستغلال العلمي لما أصبحت القوى الجوهرية والحقة للعلم الحديث فعالة مباشرة وبكل وضوح، ولما استطاعت مختلف مراكز البحث، في حركتها التلقائية، أن تعين بمفردها وتشيد بنفسها طريقتها الملائمة لإقامة وحدة داخلية مع بقية المراكز الأخرى.

إن النسق الحق والفعال بالنسبة للعلوم يكمن إذن في التركيب بين النهج والموقف الذي يجب اتخاذه بصدد موضعة الموجود، وهو الشيء الذي ينتج في كل مرة عن عملية تصميم الموجود المستهدف. أما النفع الذي يرجى من هذا النسق فهو ليس عبارة عن وحدة مفتعلة ومتصلبة لعلاقة مختلف مجالات البحث فيما بينها، بل إنه يعد أكبر حركية ممكنة ـ حركية حرة لكنها مقعدة ـ لتبادل واستئناف الخدمات المسيطرة. فكلما تخصص العلم في تنشيط نمط نهجه والتحكم كلية فيه، كلما أمكن للعلوم المنظمة والمتحررة من كل وهم، أن تتمركز داخل مؤسسات ومدارس متخصصة للبحث، ودخلت بالضرورة مرحلة اكتمال حداثتها

الجوهرية. وكلما قام العلم والباحثون بالوفاء اللامشروط لماهيتهم في شكلها الحديث، كلما دخلوا بأنفسهم مباشرة وبكل وضوح في خدمة الصالح العام. غير أن هؤلاء يكونون بالمقابل مضطرين للانسحاب والاختفاء دون قيد أو شرط في التجاهل الرسمي الذي يقتضيه كل عمل ذي مصلحة عامة.

إن العلم الحديث يتأسس بواسطة التصاميم المختلفة لمجالات الموضوعية المحددة ويتخصص فيها. والتصاميم تنتشر في المنهاج المطابق والمؤمن بواسطة الدقة والصرامة. والمنهاج بدوره ينتظم في حركة الاستغلال المنظم داخل مراكز للبحث. لتشكل هذه العوامل مجتمعة ـ التصميم والصرامة، المنهاج وتنظيم مختلف المراكز ـ في تفاعلها وتكاملها المتواصل، ماهية العلم الحديث من حيث هي بحث.

لقد حاولنا أن نتناول ماهية العلم الحديث بالتأمل حتى يتسنى لنا أن نتعرف على عمقه الميتافيزقي. أي معنى للموجود وأي مفهوم للحقيقة يجعلان العلم قادراً على التحول إلى بحث؟

بما أن المعرفة قد أصبحت بحثاً فقد صارت تقوم بمحاسبة الموجود فيما يتعلق بمدى قابليته للتمثل. ذلك أن البحث ينظم الموجود ويتصرف فيه كلما تعلق الأمر سواء بحسابه مسبقاً في سيرورته المستقبلية، أو بمراجعته وتقييمه عندما يصبح شيئاً مضى. بحيث يمكننا القول بأن الطبيعة، في

الحساب التوقعي، قد أرغمت. وأن التاريخ، قد توقف بفعل الفحص التاريخي له. ليصير، بهذا، كل منهما موضوع تمثل شارح يعتمد على الأولى ويقوم بمحاسبة الثاني. وفي هذه الحالة لا يوجد ولا يكون إلا ما يصبح موضوعاً للتمثل.

إن العلم كبحث لم يوجد إلا حينما صار البحث عن كينونة الموجود يتم في موضعة من هذا القبيل. هذه الموضعة للموجود تتم في تمثل يهدف إلى الإتيان بكل موجود أمامه، على نحو يستطيع معه الإنسان الحاسب له أن يكون واثقاً ومتيقناً منه.

وبتعبير أدق: لم يوجد العلم كبحث إلا حينما أصبحت الحقيقة يقيناً للتمثل وتحدد الموجود لأول مرة كموضوع له في ميتافيزيقا «ديكارت». فعنوان الكتاب الرئيسي لهذا الأخير «تأملات في الفلسفة الأولى» (بريتي فيلوصوفيا)، هو المفهوم الأرسطوطاليسي لما سيسمى فيما بعد بـ: «الميتافيزيقا». والميتافيزيقا الحديثة بكاملها، بما فيها ميتافيزيقا «نتشه»، سوف لن تحيد عن هذا التأويل للموجود وللحقيقة الذي أقامه «ديكارت»[4]. فإذا كان العلم الآن، من حيث هو بحث،

---

(4) إن الموقف الأساسي لديكارت يستند إلى ميتافيزيقا كل من أفلاطون وأرسطو. إنه يتحرك رغم جدة بدايته في أفق نفس السؤال: ما هو الموجود؟ وإذا كنا لا نصادف هذا السؤال صراحة في تأملاته، فإن ذلك إن دل على شيء إنما يدل، بشكل جوهري على أن تعديل الجواب المعطى قد حدد بكيفية مسبقة الموقف الأساسي الجديد. وحده المفهوم الديكارتي للموجود والحقيقة يخلق شرط إمكان نظرية أو ميتافيزيقا للمعرفة. وهكذا فالنزعة الواقعية لم تجد =

ظاهرة جوهرية للأزمنة الحديثة، فإن ما يشكل عمقه

= نفسها في موقف يرغمها على إثبات واقعية العالم الخارجي، وإنقاذ الموجود في ذاته، إلا بعد ديكارت ومن خلاله.

إن التحولات الجوهرية التي لحقت بالموقف الديكارتي الأساسي، والتي حدثت في الفكر الألماني انطلاقاً من «ليبنز»، لم تتجاوز هذا الموقف الأساسي بأي شكل من الأشكال. بل على العكس من ذلك عملت على نشر حمولته الميتافيزيقية، خالقة بذلك شروط القرن التاسع عشر، ذلك القرن الأكثر غموضاً من بين قرون الأزمنة الحديثة بكاملها. إنها قد قوت ـ بطريقة غير مباشرة ـ من الموقف الديكارتي الأساسي بشكل جعلها هي نفسها شبه مجهولة، وإن كانت ولنفس السبب ليست أقل واقعية. هذا في حين أن السكولائية الديكارتية المحضة والبسيطة، قد فقدت وعقلانيتها كل قوة تمكنها من الدعم المستقبلي لتلك الأزمنة. فمع ديكارت شرعت الميتافيزيقا الغربية في الاكتمال. ولكن بما أن اكتمالاً من هذا النوع ليس ممكناً من جديد إلا كميتافيزيقا، فإن لفكر الأزمنة الحديثة رفعته الخاصة.

بتأويله للإنسان كذات (Subjectum) خلق ديكارت الشرط الميتافيزيقي لكل انتروبولوجيا مستقبلية، وبحصول هذه الأخيرة احتفل بانتصاره الساحق. إذ بواسطة الانتروبولوجيا بدأ يحدث انتقال الميتافيزيقا نحو سيرورة التعطيل المجرد والمحض لكل فلسفة وإبطالها. فإذا كان «ديلتي» Dilthey مثلاً قد ألغى الميتافيزيقا، ولم يفهم أبداً في العمق سؤالها، فظل حائراً أمام منطقها الميتافزيقي، فإن ذلك ليس إلا نتيجة باطنية لموقفه الانتروبولوجي بالأساس. إن «فلسفته عن الفلسفة» هي الشكل المتميز للإبطال الانتروبولوجي للفلسفة، وليس أبداً مجاوزة لها. لهذا السبب نجد من جهة أخرى أن كل انتروبولوجيا لا توظف الفلسفة إلاّ لماماً، وإن كانت تدعي في نفس الوقت أنها غامضة وعقيمة من حيث هي فلسفة، مؤهلة أكثر من غيرها لأن ترى بوضوح ما الذي ترتب عن توطيد دعائم الانتروبولوجيا. من هنا تسعى وضعية العقول إلى أن تستنير، في حين أن تلك الروزامات الثقيلة من الأشياء الأكثر غرابة ولا معقولية من الفلسفات الوطنية ـ الاشتراكية لن تؤدي سوى إلى الغموض وخلط =

الميتافيزيقي يجب أن يحدد مسبقاً، ولزمن طويل، ماهية هذه الأزمنة بكاملها. صحيح أن ماهية الأزمنة الحديثة، قد تكمن مثلاً في كون الإنسان قد تحرر من مهام العصر الوسيط ليصل إلى حريته الخاصة. لكن هذه الخاصية وإن كانت صحيحة فهي لا تقل زيفاً، إذ من شأنها أن تمنعنا من إدراك العمق الماهوي للأزمنة الحديثة، وقياس حمولة هيمنته انطلاقاً من هذا الإدراك.

لا شك أن الأزمنة الحديثة بتحريرها للإنسان قد حملت معها هيمنة الذاتية والفردانية. ولكن من الأكيد كذلك أنه لم يسبق لأي عصر قبل هذا العصر أن انتج مثل هذه النزعة الموضوعية، وكانت فيه للافردي مثل هذه الأهمية التي له اليوم تحت مفهوم: الجماعي. فما يجب التأكيد عليه هنا هو العلاقة الضرورية والمتبادلة لكل من الموضوعي والذاتي. والحال أن هذا التشارط المتبادل يحيل بالضبط إلى سيرورات أخرى أكثر عمقاً.

= الأوراق. صحيح أن رؤى العالم في حاجة إلى التنقيب الفلسفي، وأنها توظفه في خدمتها. إلا أنها لم تعد أبداً في حاجة إلى فلسفة، وذلك بالقدر الذي أصبحت تضطلع فيه، من حيث هي رؤى للعالم، بيلورة تأويل معين للموجود وتشكل خاص له. ومع ذلك يظل هناك ثمة شيء يستحيل بالنسبة لها، أنها عاجزة عن تجاوز ديكارت، أو حتى على الوقوف ضده. إذ كيف يمكن للنتيجة أن تنقلب ضد الأساس الذي تقوم عليه؟

إن ديكارت لا تتم مجاوزته إلا بتجاوز ما أسسه هو نفسه، أي بتجاوز الميتافزيقا الحديثة وفي نفس الوقت الميتافزيقا الغربية. والمجاوزة هنا تعني: مساءلة ذات معنى جد أصيل لأفق الارتسام والتجلي، ومن ثم لحقيقة الوجود. مساءلة تنكشف في نفس الوقت كسؤال عن كينونة الحقيقة.

إن ما هو حاسم هنا، ليس هو كون الإنسان قد تحرر من مهامه القديمة ليصل إلى ذاته، بل كون ماهيته نفسها قد تغيرت بقدر ما أصبح ذاتاً، وكلمة: «ذات» هذه (Subjectum) يجب أن نفهمها في الحقيقة كترجمة للكلمة الإغريقية: (أيبوخيمنون) التي تعني: ما هو ممتد أمام.. أي ما هو بمثابة عمق يجمع ويسند إليه.. (كل شيء). وهذه الدلالة الميتافيزيقية لمفهوم الذات، ليس لها في البدء أية علاقة خاصة بالإنسان، وأكثر من ذلك بالـ (أنا).

فإذا كان الإنسان، حالياً، قد صار هو الأول والوحيد الذي يمثل الذات بحق، فإن هذا معناه أنه قد أصبح انطلاقاً من الآن، هو الموجود الذي سيتأسس عليه كل موجود، سواء في كيفية وجوده أو في حقيقته. أي أنه أصبح مركزاً مرجعياً للموجود بما هو كذلك. الشيء الذي لم يكن ممكناً لو أن مفهوم الوجود لم يتغير رأساً على عقب. - أين يتجلى هذا التغيير؟ وماذا ستكون ماهية الأزمنة الحديثة انسجاماً معه؟

إننا عندما نتأمل في ماهية الأزمنة الحديثة نطرح السؤال حول «المفهوم الحديث للعالم» ونسم هذا المفهوم بتمييزه عن كل من «المفهوم الوسطي للعالم» و «المفهوم القديم له». ولكن لماذا نهتم «بمفهوم العالم» كلما حاولنا تأويل عصر معين؟ هل لكل عصر من العصور «مفهومه الخاص عن العالم» وذلك على نحو يجعله منشغلاً دائماً بهذا المفهوم؟ أم أن الأمر يتعلق فقط بكيفية حديثة لتمثل الأشياء؟ وما المقصود هنا

بـ «مفهوم العالم»؟ وإذا كان الأمر يتعلق بصورة عنه، فما الذي نعنيه بالعالم والصورة هنا؟

لا شك أن المقصود بكلمة «عالم» هنا، هو تلك التسمية التي تخص الموجود في كليته، والتي لا يمكن اختزالها في الكوسموس (Cosmos) أو الطبيعة وحدهما، لأن التاريخ أيضاً يشكل جزءاً لا يتجزأ منه. بل أن كلا من الطبيعة والتاريخ، وهما يتداخلان ويتقاطعان ويتجاوز كل منهما الآخر، لا يستنفدان مفهوم: العالم هذا. ذلك أن هذه الدلالة تطال أيضاً وبالخصوص العالم في مبدئه. والكيفية التي فكر بها في العلاقة بينهما تبقى غير ذات أهمية[5].

أما فيما يخص كلمة: «صورة»، فإنها تحيل قبل كل شيء إلى التفكير في إعادة انتاج شيء ما. ليتحول المقصود بـ «صورة العالم» إلى لوحة تشتمل على الموجود في كليته. والحقيقة أن هذا التعبير يعني الشيء الكثير. إذ أننا نفهم منه جيداً كذلك، بأن الأمر يتعلق بالعالم ذاته وبالموجود في كليته، وبكونه يفرض علينا أنظمة قياسات مختلفة. وإذن، فالمقصود هنا بالصورة ليس مجرد نسخة، بل ذلك المعنى الذي تمدنا به العبارة الألمانية. والتي تقول ترجمتها الحرفية ما يلي: «إننا

---

(5) فيما يتعلق بمفهوم «العالم»، كما تم تطويره في كتاب «الوجود والزمان»، لا يمكن فهمه والاصغاء له، إلا انطلاقاً من مسألة الكينونة ـ هنا (الدزاين = Da-Sein) تلك المسألة التي تظل بدورها متجذرة في السؤال الأساسي عن معنى الوجود (وليس عن معنى الموجود).

بالنسبة لشيء ما، داخل الصورة» أي نحن في خضم هذا «الشيء». وهو ما يعني، أن ما هو موضوع سؤال هو على نحو نستطيع معه أن ندرك بالضبط ما الذي يكمن فيه. إن تكوين فكرة عن شيء ما بكيفية تجعله ماثلاً أمامنا، يعني وضع الموجود أمام الذات لمشاهدة ما يتعلق به الأمر، ومن ثم تثبيته والإبقاء عليه باستمرار في التمثل. إلا أن اللحظة الحاسمة التي تنقص هذا التحديد للصورة تكمن في المعاني التالية: «إننا نمتلك فكرة عن..» «نحن مثبتون بصدد شيء ما». وهذا لا يعني فقط أن الموجود يكون حاضراً عندنا في التمثل، بل كوننا نقبض عليه أمامنا في كل ما يصدر عنه أو يقوم فيه كنسق. فمن العبارتين التاليتين: امتلاك فكرة عن..»، «التثبيت أمام..»، يمكننا أن نستخلص المعاني التالية: «أن يكون الشيء على الصفحة...»، «أن يكون غاية جاهزة...»، الاسترشاد بالشيء المستهدف». فهناك حيث يتحول العالم إلى صور مدركة، يتم إدراك كلية الموجود وتثبيتها باعتبارها ما يمكن للإنسان أن يسترشد به ويحمله على المجيء والمثول أمام ذاته، طامحاً بذلك إلى محاصرته وايقافه في التمثل بكيفية لا رجعة فيها(6). ليس المقصود إذن بالعالم، من حيث هو

---

(6) إلى ماهية الصورة المدركة ينتمي الثبات والنسق، ويجب ألا نفهم من هذا الأخير، ذلك التبسيط والتجميع المصطنع والخارجي للمعطى، بل وحدة تلك البنية الكامنة في المتمثل بما هو كذلك. وحدة: Unité تنتشر انطلاقاً من تصميم موضوعية الموجود. لقد كان النسق شيئاً مستحيلاً في العصر الوسيط، لأن ما كان وحدة ذا أهمية هناك هو نظام التوافق. أي نظام الموجود باعتباره =

تصور، فكرة معينة عن العالم، بل العالم ذاته وقد أدرك باعتباره

= مخلوقاً ومقدراً من طرف الإله بما هو كذلك. وسيكون النسق أيضاً أكثر غرابة بالنسبة للعالم الإغريقي، وإن كنا نجد أن هناك من يتحدث في العصر الحديث، وهو على خطأ تام، عن «نسق» أفلاطوني أو أرسطو طاليسي. إن حركة التنظيم التي تتخلل البحث عبارة عن تشكل وتركيب محددين للنسقية. وهذه الأخيرة تحدد في نفس الوقت، من خلال علاقتهما المتبادلة، ذلك التركيب والبناء. فهناك حيث أصبح العالم صورة مدركة، يفرض النسق هيمنته، وذلك ليس فقط داخل الفكر، وهناك حيث يكون النسق هو الموجه، توجد دائماً امكانية التفسخ والانفلات خارج النسق الذي صنع وجمع بكيفية صرفه. وهذا ما يحصل بالضبط حينما تنعدم القوة الأصلية للمشروع.

إن وحدانية النسقي ـ المتفاضلة في حد ذاتها ـ عند كل من «ليبنز»، «كانط» ـ «فيخته»، «هيغل» و «شيلنج»، لم تفهم بعد. إن عظمتها لا تكمن في كونها تنتشر، كما هو الشأن عند ديكارت، انطلاقاً من الذات من حيث هي (أنا = égo) وجوهر متناه، بل انطلاقاً من الموناد عند «ليبنر»، وعند كانط انطلاقاً من الطبيعة المتعالية. وعند فيخته انطلاقاً من الأنا اللامتناهي. وعند هيغل انطلاقاً من الروح كمعرفة مطلقة. وعند شيلنغ انطلاقاً من الحرية كضرورة لكل موجود. فهذا الأخير يظل محدداً بالاختلاف بين الوجود والأساس الذي يقوم عليه.

أما بالنسبة للتأويل الحديث للموجود، فإن فكرة القيمة لا تقل أهمية عن النسق. فالموجود لا يبدو أنه فاقد لكينونته بشكل من الأشكال، إلا حيث أصبح موضوعاً للتمثل. وهذا الحرمان والنقص استشعر بكيفية مبهمة وغامضة بما فيه الكفاية ليتم اخفاءه بحذاقة تامة من خلال إدارة الموجود الذي يؤول كموضوع، ومن خلال القيمة، وبصفة عامة، وبواسطة القياس النسقي للموجود من خلال القيم كوحدات قياس. الشيء الذي يجعل من هذه الأخيرة في حد ذاتها هدفاً لكل ممارسة. فتتحول، وقد نظر إليها كثقافة، إلى قيم ثقافية. ومن ثم، وبصفة عامة، إلى تعبير عن الأهداف العليا للفعالية الإنسانية التي هي في خدمة الإثبات الذاتي للإنسان كذات. من هنا كانت خطوة واحدة تكفي لأن =

ما يمكن لنا أن «نمتلك فكرة عنه». ذلك أن الموجود في كليته قد أصبح ينظر إليه الآن، على نحو لا يكون معه موجوداً بالفعل إلا إذا تم إيقافه وتثبيته من طرف الإنسان في التمثل وإعادة الانتاج. فبحصول الحدث الذي صار معه «العالم صورة مدركة»، اكتملت السيطرة على الموجود في كليته بشكل حاسم، وأصبح البحث عن كينونته والعثور عليها يتم في «كينونة» ـ الموجود ـ المتمثلة».

= تجعل من القيم نفسها موضوعات في حد ذاتها. فالقيمة هي تحويل الأهداف التي يتوخاها التمركز الذاتي للتمثل في عالم أصبح صورة مدركة إلى موضوعات. لذلك كانت القيمة، وهي تحيل إلى ذاتها، تبدو وكأنها تعبر بالضبط عن أننا نمارس ما هو أكثر قيمة. بيد أنها ليست في حقيقتها إلا بهرجة غامضة وعديمة الجدوى يتم التستر بها على موضوعية الموجود الذي صار، من خلال افتقاده لمرجعيته، مسطحاً للغاية، فلا أحد يموت من أجل القيم فقط.

إن وساطة الموقف الفريد لـ «هرمان لوتز» الذي أحال أفكار أفلاطون إلى قيم، في الوقت الذي باشر فيه عمله: («محاولة في الانتروبولوجيا» 1896)، تحت عنوان: «ميكروكوسموس» (Microcosmos)، تلك الانتروبولوجيا التي باتت تغذي روح النزعة المثالية الألمانية بقيم النبالة وبساطة طريقتها في التفكير، وجعلتها في نفس الوقت تنفتح على النزعة الوضعية، إن ذلك الموقف المشهود يلقي كثيراً من الضوء على القرن التاسع عشر. ولأن فكر نيتشه قد ظل بدوره سجين فكرة القيمة هذه، فقد كان عليه أن يصرح بما هو أساسي بالنسبة له بشكل شبه تقهقري، أي كقلب لقيمة القيم. وحينما نتمكن من فهم الفكر النيتشوي في استقلال تام عن فكرة القيمة، آنذاك فقط نصل إلى منطقة يصبح فيما عمل آخر مفكري الميتافيزيقا، (أي نيتشه)، مهمة ملقاة، من حيث هي سؤال، على عاتق الفكر، وآنذاك فقط نتمكن من فهم معركته ضد «فاغنر» «Wagner» كمنعطف لتاريخنا.

إن العالم ما كان له أن يتحول إلى صورة، فتكون هناك ثمة «صورة عن العالم»، لو أن الموجود لم يؤول بهذه الكيفية. فما يجعل من عصرنا هذا عصراً جديداً بالمقارنة مع غيره من العصور السابقة، هو كون الموجود قد أصبح موجوداً في التمثل وبواسطته، لذلك فإن العبارتين: «تصور العالم الحديث» و «التصور الحديث للعالم» تقولان الشيء ذاته مرتين، وتفترضان ما لم يكن ممكناً أبداً من قبل، ألا وهو وجود «تصور للعالم الوسيطي» أو «تصور للعالم القديم». إن العالم من حيث هو صورة مدركة لم يصبح عالماً حديثاً بعد أن كان وسيطياً، بل أن ما يميز هيمنة الأزمنة الحديثة ويطبعها بطابعه هو كون العالم قد صار لأول مرة كذلك، أي صورة مدركة. الشيء الذي لم يكن ممكناً بالنسبة للعصر الوسيط، لأن الموجود هناك هو ما خلقه الخالق، والإله نفسه يتصرف باعتباره علة أولى. فإن يكون الموجود موجوداً معناه أن ينتمي إلى درجة معينة في نظام الخليقة. ويتوافق، من حيث هو مفعول، مع العلة الفاعلة (الخلاقة)(7). إن كينونة الموجود لم تكن لتكمن أبداً في كونه يوقف ويثبت من طرف الإنسان الذي يحمله داخل مجال تعينه وصلاحيته على المثول

(7) إن التوافق: La correspondance إذا ما فكرنا فيه كسمة أساسية لكينونة الموجود، يقدم لنا مجمل الامكانيات والكيفيات المحددة لاستعمال حقيقة تلك الكينونة في قلب الموجود. فالعمل الفني في العصر الوسيط، لا ينفصل عن غياب «تصور عن العالم» خاص بذلك العصر.

أمامه في شكل موضوع، ليصير موجوداً فقط بهذه الكيفية وحدها.

أما بالنسبة للعصر الإغريقي فإن هذا التمثل الحديث للموجود لا يقل غرابة عما هو عليه بالنسبة للعصر الوسيط. هذا ما نستشفه من إحدى أقدم عبارات الفكر اليوناني التي تقول: «إن كينونة الموجود تنتمي إلى الوجود وتتحدد به». وما تود قوله عبارة «بارمنيدس» هذه، هو أن توافق الموجود مع كينونته ينتمي إلى الوجود، لأن هذا الأخير يستلزم الأول ويحدده، فالموجود، هنا، هو تفتق وانفتاح ما ينفتح، أي: تفتح ما يهيم، في حضوره، بالإنسان مثلما يهيم بالحاضر. أي بهذا الذي ينفتح من تلقاء ذاته لحضور الحاضر متيحاً بذلك امكانية الإصغاء المتبادل لكل منهما. إن الموجود لا ينضاف إلى الوجود لمجرد أن الإنسان قد نظر إليه، بمعنى أنه قد تمثله في شكل إدراك ذاتي، بل أن الإنسان نفسه هو المراقب من طرف الموجود، أي من طرف ما ينفتح بالقياس إلى الحضور المجمع بالقرب منه. فإن تمكث في عين الموجود، فيشتمل عليك، ويحتويك، ويحملك في وبواسطة انفتاحه، فتنفعل بتناقضاته وأضداده، وتكون حاملاً لدليل شقاقه واختلافه، فذلك ما كان يشكل ماهية الإنسان أبان العصر الإغريقي العظيم. لهذا السبب لم يكن من الممكن للعالم الهيليني أن يصبح «صورة مدركة». أما وقد انقلبت موجودية الموجود. وتحدث عنه أفلاطون كمثال (ايدوس)، فذلك هو الشرط التاريخاوي

البعيد، المسؤول عن انسحاب وساطة سرية، وعن إمكانية تحول العالم إلى: صورة(8).

---

(8) ولكن، ألم يجرؤ السفسطائي، في عهد سقراط، على القول: «إن الإنسان مقياس كل الأشياء، سواء بالنسبة لتلك التي توجد بأنها توجد، أو بالنسبة لتلك التي لا توجد بأنها لا توجد»؟ أليس، في عبارة بروتاغوراس هذه، نفحة ديكارتية؟ ألم تفهم كينونة الموجود من طرف أفلاطون كهدف للرؤية، أي كفكرة ومثال؟ أليس الصلة بالموجود، كما هو، بالنسبة لأرسطو نظرية (تيريا)، أي رؤية خالصة؟

إن عبارة بروتاغوراس السفسطائية تلك، ليست أبداً تعبيراً عن نزعة ذاتية. بل وحده ديكارت كان جديراً بأن ينهي جيداً قلبه للفكر اليوناني. صحيح أننا نجد، بدون شك، في كل من فكر أفلاطون ومساءلة أرسطو تحولاً حاسماً فيما يتعلق بتأويل الموجود والإنسان، إلا أن هذا التحول قد ظل يتجلى داخل الكيفية الأساسية لإدراك الموجود عند الإغريق. والحال إن هذا التأويل، من حيث هو كفاح ضد السفسطائية، بشكل جعله يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً، قد كان من الحدة بحيث أنه وسم نهاية العالم الإغريقي وعجل بها. تلك النهاية التي ساعدت بشكل غير مباشر على تهيىء إمكانية ظهور الأزمنة الحديثة. لهذا السبب أمكن للفكر الأفلاطوني والأرسطوطاليسي، أن يصبح فيما بعد هو الفكر الإغريقي بامتياز. وليس ذلك خلال العصر الوسيط فقط، بل وأيضاً عبر الأزمنة الحديثة بكاملها. وصار كل فكر سابق على أفلاطون ليس إلا تهيئة لهذا الأخير لا أقل ولا أكثر. إنه لمن المتعذر علينا أن نقبض على الكينونة التي انفتحت للعهد الإغريقي القديم ونفكر فيها بكيفية تمكننا من أن ندع لها خصوصيتها وتشوش حضورها، ما دمنا نرى الهيلينية، بفعل عادة قديمة، من خلال تأويل حديث ذي نزعة انسانية. فعبارة بروتاغوراس السالفة الذكر قد تم إدراكها هكذا. «بالنسبة لكل الأشياء» (أي تلك التي يتخذها الإنسان أدوات له، والتي يظل في توظيفه لها محاطاً بها)، يبقى الإنسان (في كل مرة) هو المقياس. مقياس الأشياء الحاضرة بأن تكون حاضرة بما هي عليه. ومقياس الأشياء التي لم يشأ لها أن تكون حاضرة، بألا تكون كذلك». إن الموجود =

= الذي يجب التقرير بصدد كينونته، قد فهم هنا باعتباره ذلك الذي يكون حاضراً في محيط الإنسان انطلاقاً من الإنسان ذاته في هذه المنطقة.. ولكن من هو الإنسان؟ عن هذا السؤال يجيبنا أفلاطون في نفس الفقرة بقوله على لسان سقراط: «ألا تفهم ما يقوله (بروتاغوراس) بكيفية ما على هذا النحو: إن ما به تتجلى الأشياء لي كل مرة، هو فقط الشكل الذي أدركها به أنا؟ وما به تتجلى لك أنت. هو ما به تدركها أنت من جهة أخرى؟ في حين أن الإنسان هو ما تكونه أنت، بقدر ما أكونه أنا كذلك». فالإنسان إذن هنا هو ذلك الذي يكون حاضراً كل مرة، (أنا، أنت، هو، هم). ولكن ألا تلتقي هذه (الأنية) بتلك (الأنا) التي يتحدث عنها الكوجيطو الديكارتي؟ ـ لا أبداً، لأن ما يحدد بضرورة متساوية الموقفين الميتافيزيقيين الأساسيين عند كل من بروتاغوراس وديكارت يختلف جوهرياً عند كل منهما. والموقف الميتافيزيقي الأساسي يشتمل دائماً على ما يلي:

1 ـ النمط الذي على نحوه يكون الإنسان إنساناً، أي ما به يكون هو ذاته؛ ونمط حصول هويته (ماهيته) التي تختلف اختلافاً جذرياً عن (الأنّية) وتتحدد انطلاقاً من العلاقة بالوجود بما هو كذلك.

2 ـ تأويل ماهية كينونة الموجود.

3 ـ بسط وتوضيح الحقيقة في ماهيتها.

4 ـ المعنى الذي يكون الإنسان بمقتضاه ـ هنا وهناك ـ مقياساً.

لا يمكن لأية لحظة من هذه اللحظات الجوهرية في موقف ميتافيزيقي أساسي أن تفهم بمعزل عن غيرها، لأن كل واحدة بحد ذاتها تسم ذلك الموقف الميتافيزيقي الأساسي بكامله وتحدده. لم، وبأي مقياس نجد أن هذه اللحظات الأربع بالضبط هي التي تسند موقفاً ميتافيزيقياً أساسياً، وتترصد له مسبقاً كما هو؟ ها هنا سؤال لم يعد يطرح أبداً، ولا يمكن أن نجد له جواباً انطلاقاً من الميتافيزيقا ومن خلالها. بل إن مجرد ذكر هذه اللحظات ليس إلا نتيجة لمجاوزة الميتافيزيقا.

صحيح أن الموجود عند بروتاغوراس محال إلى الإنسان من حيث هو (أنّية). =

اليونانية. هذه الدلالة هي ما يقال لنا بكل وضوح في كلمة

= ولكن من أي نوع هي تلك الإحالة إلى (الأنا)؟ إن كل (آنية) تقيم في فلك المنكشف الذي يؤول اليها باعتباره: (هذا). وبذلك فهي تصغي لكل ما هو حاضر في هذا المحيط وتفهمه على أنه موجود. فالتوافق مع الحاضر له أساسه في الإقامة داخل محيط المنكشف. ومن خلال هذه الإقامة بالقرب من الحاضر يكون انتماء (الأنا) لما هو حاضر موجود! هذا الانتماء للحاضر المنفتح هو الذي يعين تخوم هذا الأخير في علاقته بما هو غائب. وهكذا فالإنسان لا يحصل على المقياس ويرعاه إلا انطلاقاً من تلك الحدود، سواء بالنسبة لما يحضر أو لما يغيب، إذ بالحصر والتعيين لما ينكشف في كل حين يتأتى له الحصول على المقياس الذي يعين في كل مرة «ذاتاً» بالنظر إلى «هذا» أو «ذاك». إن الإنسان لا يضع المقياس الذي يكون على كل موجود في كينونته أن يتطابق معه انطلاقاً من (أنّية) معزولة، لأن الإنسان الذي تكون علاقته بالموجود وبانفتاحه ذات طبيعة اغريقية أساساً، لا يمكنه أن يكون مقياساً، إلا بالقدر الذي يحمل فيه على عاتقه بألا يتجاوز محيط الانكشاف المحدد بشعاع حضور (أنا) معينة، معترفاً بذلك للموجود بانسحابه واختفائه، دون أن يملك يقين الحسم بخصوص حضور هذا الأخير أو غيابه، أو بخصوص الصفة التي قد يكون عليها ما هو حاضر ـ غائب. لهذا السبب أمكن لبروتاغوراس أن يقول: «أما بخصوص موضوع الآلهة، فإني لست في وضع يسمح لي بأن أتصور شيئاً ما عنهم. سواء أكانوا موجودين أم لا، ولا عن الصفة التي قد يكونون عليها في حالة وجودهم، لأن الأسباب التي تمنع من الإصغاء للموجود كما هو، كثيرة ومتنوعة، منها ما يتعلق بتحجب الموجود ذاته واختفائه، ومنها ما يرجع إلى قصور الإنسان وضعفه».

يدهشنا إذن سقراط في مواجهته لمثل هذا الموقف المشوب بالحيطة والحذر من جانب بروتاغوراس بقوله عن هذا الأخير: «يجب الاعتقاد بأن بروتاغوراس العاقل والحصيف لا ينطق عن الهوى» (في حديثه عن الإنسان كمقياس). (Platon, théététe, 125b.). إن الموقف الميتافيزيقي الأساسي لبروتاغوراس ليس إلا تقنيناً للموقف الأساسي لكل من هرقليطس وبارمنيدس. وهذا يعني =

تمثل (repreasentatio). فأن تتمثل شيئاً ما، معناه: أن تحمله،

= كذلك أنه محافظة عليه. فالسفسطائية ليست ممكنة إلا على أساس الحكمة = (صوفيا). أي على أساس المفهوم الإغريقي للوجود كحضور، وللحقيقة كانفتاح من غير انسحاب. ذلك الانفتاح الذي يظل بدوره من المحددات الأساسية للوجود. هذا هو السبب الذي يجعل الحاضر يتحدد انطلاقاً من المنفتح دون انسحاب، والحضور انطلاقاً من اللاتحجب كما هو. فكم ابتعد ديكارت إذن عن مصدر الفكر الإغريقي، وكم هو مباين ومختلف ذلك التأويل الذي يتمثل الإنسان كذات (Sujet).

إن الماهية الخاصة بالتحول الذي طرأ على الموقف الميتافيزيقي الأساسي لم تصبح مرئية وظاهرة إلا انطلاقاً من مفهوم الذاتية. لأن هذا المفهوم هو الذي ظل بالضبط يحتفظ بصدى ما عرفه الوجود الإغريقي في حصوله، وبالـ (ايبوخيزتيا والـ ـ ايبوخيمنون: الذاتية). ولكن في شكل حضور صار مجهولاً وساقطاً خارج نطاق السؤال، (أي في شكل ثبات مستمر وقاهر لما يوجد هناك في (الواجهة).

إن صيانة محيط المنفتح بدون اختفاء، المعينة تخومه في كل مرة، بواسطة التوافق مع الحاضر (الإنسان كمقياس)، شيء والاختراق الاستقصائي للشعاع المجتاز لحدود الموضعة الممكنة، والذي ينفذ ويتوغل فيما يمكن تمثله بواسطة حسابه حساباً يكون في متناول الجميع ومعيارياً بالنسبة للجميع، شيء آخر.

إن الذاتية بكل أصنافها كانت شيئاً مستحيلاً في السفسطائية الاغريقية، لأن الإنسان هناك لم يكن بوسعه أن يكون ذاتاً. وما كان بإمكانه أن يعرف كيف يصبح كذلك، ما دام الوجود هناك حضور والحقيقة تفتح وانفتاح.

في فلك المنفتح من غير اختفاء تجيء الفانتازيا إلى ذاتها وتحصل. أي أن الحاضر، كما هو، يأتي ليتجلى ويظهر بما هو عليه للإنسان الذي يكون من جانبه حاضراً لاحتضان ما يتجلى. في حين أن الإنسان كذات متمثلة يترك نفسه عرضة للاستهامات، أي أنه يتحرك في نطاق المخيلة، وذلك بالقدر الذي يذهب فيه تمثله إلى تصور الموجود كهدف موضوعي في عالم أصبح يدرك كصورة.

من حيث هو موضوع ماثل هناك، على المجيء أمام ذاتك. أي أن ترجعه إلى الذات التي تتمثله فينعكس تفكيرها عليه في علاقته بها، من حيث هي منطقة يصدر عنها كل قياس. وهناك حيث يحصل شيء من هذا القبيل، يكون الإنسان قد «أثبت» بالنسبة للموجود، وكون فكرة عنه: «بأنه موجود هناك». لكنه وهو يتبت ذاته على هذا النحو، يقحم نفسه داخل المشهد، أي في البداهة المبتذلة للتمثل المشترك والرسمي؛ إن الإنسان وهو يتمثل موضوعه بهذه الكيفية، إنما يفرض ذاته كخشبة يكون على الموجود انطلاقاً من الآن، أن يمثل فيها. أي أن يكون صورة مدركة. وبذلك يصير متمثلاً له كموضوع.

والحال أن جدة هذه السيرورة لا تكمن أبداً في كون مكانة الإنسان في قلب الموجود قد تحولت الآن بالنسبة لما كانت عليه في العصر الوسيط والعصر القديم، بل إن ما هو حاسم هنا، هو كون الإنسان لم يشغل هذه المكانة بمحض إرادته، وباعتبارها محاصرة من طرفه، ويؤمنها كأرضية صالحة لهيمنة الإنسانية، إلا لأنه قد حاصرها واستثمرها كشيء تعرف عليه. ولم يصبح الاهتمام بما يسمى: «وضعية الإنسان» قائماً بالفعل، إلا انطلاقاً من هذه الفترة بالذات. فهو حينما اختزل في ذاته وارتد اليها، هيأ الكيفية التي يتموقع من خلالها لمواجهة الموجود كموضوع وهدف. من هنا يتكون نوع خاص من الإنسان، قادر على تبني هذه الكيفية التي تقتضي منه أن يشغل محيط القدرات الإنسانية من حيث هو فضاء

للقياس والإنجاز، يخول له السيطرة على الموجود وامتلاكه في كليته. والعصر الذي تحددت معالمه انطلاقاً من هذا الحصول، ليس فقط، من منظور الفكر الذي يتذكر، عصراً جديداً بالنسبة للعصر السابق عليه، بل لقد فرض نفسه، بشكل جاسم، باعتباره عصراً للأزمنة الحديثة. فإن يكون هناك ثمة جديد فذلك ما ينتمي بحق إلى العالم، وقد أصبح صورة مدركة.

إننا إذن ـ إذا أردنا أن ندقق في خاصية الصورة المدركة للعالم، والتي تكمن في كون الموجود هو ما أصبح يتم تمثله ـ مطالبون بفهم وإدراك القوة الأصيلة للتسمية التي ينطوي عليها المفهوم المتداول: «للتمثل» حتى نتمكن من إدراك الماهية الحديثة لهذا الأخير: «استدراج الشيء أمام الذات واقتياده إليها». من هنا يصل الموجود، من حيث هو موضوع، إلى الثبات والاستغراق، حاملاً بذلك وصمة الوجود. فتحول العالم إلى صورة مدركة لا ينفصل عن الحدث الذي أصبح الإنسان بمقتضاه ذاتاً في قلب الموجود[9].

---

(9) ولكن كيف حصل أن أصبح الموجود يعرض نفسه بكيفية صريحة كذاتية؟ وصار الذاتي كنتيجة لذلك يحظى بالأولوية؟

إن ذلك يرجع إلى كون الذات قد ظلت إلى حدود ديكارت، وحتى داخل ميتافيزيقاه، هي المفهوم المبتدل لكل موجود كما هو (Subjectum) ايوخيمنون)، أي ما يمتد هناك على الواجهة انطلاقاً من ذاته نفسها، والذي هو في نفس الوقت أساس ومستقر لكيفياته الثابتة وأحواله المتغيرة. إن الامتياز الذي أصبح يحظى به الذاتي المميز ـ لكونه من وجهة نظر أساسية =

إن الإنسان ما أن أصبح ذاتاً وبمقدار ما أصبح كذلك،

= لا مشروطاً، ويشكل قاعدة تقوم كسند وأساس ـ يجد أصله في نزوع الإنسان إلى العثور على أساس لا يستند إلا لذاته، ويكون غير قابل للدحض باعتباره حقيقة تتمتع باليقين. لم، وكيف أمكن لهذا النزوع أن يصل إلى هيمنته الحاسمة؟

لقد حصل ذلك لأن هذه الرغبة تتأتى من الانعتاق الذي بموجبه يتحرر الإنسان من الإلزام المعياري للحقيقة المسيحية المنزلة، ومن عقيدة الكنيسة، طلباً لتشريع لا يستند إلا لذاته، ولا يوجد إلا من أجلها كذلك. إذا بواسطة هذا التحرر والانعتاق طرحت ماهية الحقيقة، من حيث هي ارتباط برواية الإلزام، بكيفية مستجدة. وبما أن الإنسان الذي انعتق بموجب هذه الحرية قد أصبح هو الذي يحدد بنفسه ما له سلطة الإلزام، فقد بات بالإمكان، من الآن فصاعداً، أن يتحدد هذا «الملزم» بكيفية مختلفة. وهكذا صار بالإمكان أن يكون هذا الشيء الملزم هو العقل الإنساني وقانونه، أو هو الموجود المؤسس والمنسق في شكل موضوعية انطلاقاً من مثل هذا العقل. أو هو هذا التعدد الغفل، هذا السديم الذي لم ينتظم بعد، والذي، إذ يبقى في حاجة إلى السيطرة عليه بواسطة الموضعة، يتطلب التدجين في عصر من العصور.

والحال إن هذا التحرر ما فتىء يتحرر دون أن يعي ذلك، انطلاقاً من ارتباطه بالحقيقة المنزلة التي أصبح فيها الخلاص الروحي للإنسان يقيناً موثوقاً به. إن الانعتاق انطلاقاً من اليقين المنزل بالخلاص قد كان اذن، في حد ذاته وبالضرورة، انعتاقاً وتحرراً نحو يقين يتأكد الإنسان فيه ومن خلاله، مما هو واقعي بمقدار ما يتأكد فيه من عرفان معرفته الخاصة. وهو ما لا يكون ممكناً إلا إذا أمن الإنسان لنفسه، وهو يتحرر، يقينه التام بما هو جدير بأن يعرف. الشيء الذي ليس ممكناً أن يحدث بدوره إلا بالقدر الذي يقرر فيه الإنسان، من ذاته ولذاته، ما الذي سيعنيه بالنسبة له انطلاقاً من الآن: «أن يكون الشيء جديراً بأن يعرف » وكذا معنى: «المعرفة»، ودلالة: «تأكيدها»، أي: «اليقين».

إن المهمة الميتافيزيقية الملقاة على عاتق ديكارت قد غدت، والحالة هذه، هي خلق الأساس الميتافيزيقي لانعتاق الإنسان نحو الحرية كتحديد ذاتي واثق =

حتى صار في الإمكان أن تطرح بالنسبة إليه مسألة معرفة ما إذا

= من ذاته. وبما أن أي معيار يصدر عن نطاق غير هذا النطاق يظل مرفوضاً، فقد وجب على هذا الأساس، ليس فقط أن يكون يقينياً، بل أن يكون أيضاً على نحو يمكن معه لماهية الحرية المسلم بها أن توضع كيقين لذاتها. وعليه فكل ما يستمد يقينه انطلاقاً من ذاته نفسها، مطالب، في نفس الوقت، بأن يثبت كشيء يقيني، ذلك الموجود الذي من أجله يلزم معرفة من هذا القبيل أن تكون يقينية، والذي من خلاله يتم ضمان وتأمين كل ما هو جدير بأن يعرف. فأساس الحرية إذن، وما يشكل خلفيتها، إلا وهو الذاتية، وجب أن يكون شيئاً يقينياً قادراً على إشباع المتطلبات السالفة الذكر.
إن ذاتية متميزة إذن، من جميع نواحيها، قد أصبحت شيئاً ضرورياً. ولكن ما هو هذا «الشيء» اليقيني الذي يخول هذا السند ويشكل هذه الخلفية (fond)؟ إنه الـ (أنا أفكر اذن أنا موجود) (Ego cogito ergo sum). فاليقيني أصبح يتجلى باعتباره قضية (أطروحة) تصرح في نفس الوقت بأنها هي ذاتها، في تساوقها مع فكر الإنسان وتزامنها معه، عبر لحظة زمنية واحدة، حاضرة بدورها بشكل قبلي، مؤكد ومستمر، أي الآن، ومعطاة لنفسها عبر حضور مشترك بينها وبين فكرها. لقد أصبح معنى التفكير تمثلاً. إنه علاقة متمثلة بما هو متمثل. (إنه الفكرة من حيث هي إدراك).
إن التمثل هنا معناه: إثبات شيء ما أمام الذات، في مواجهتها، وانطلاقاً منها، لمراقبته وتأمينه والإقرار به. لكن هذا التأمين والإقرار، يجب أن يكون حسابياً. لأن المحاسبة وحدها هي التي تضمن يقيناً متحرراً وقاراً بما يتم تمثله. فالتمثل إذن لم يعد أبداً وفاقاً مع الحاضر في المنفتح بدون اختفاء، حيث يتخذ ذلك الوفاق نفسه، من حيث هو نمط خاص من الحضور المنفتح على ما يحضر في اللااختفاء، مكاناً له. إنه لم يعد أبداً «انفتاحاً على...» بل صار «وعياً بـ... وادراكاً لـ...». لقد كف الموجود الحاضر عن أن يكون هو هذا الذي ينشر ببساطة هيمنته، بالهجوم على مجال النفوذ، وأصبح التمثل الآن، انسجاماً مع الحرية الجديدة، هو ذلك النهج الذي يسلكه الاستقصاء ضمن مجال ما تم تأمينه وتأكيده. هذا المجال يظل بدوره في حاجة إلى تأمين =

كان يريد ويجب أن يظل مجرد «أنا» مجاني لا يخضع لأي

= كذلك. إن الموجود لم يعد مجرد ما هو حاضر، بل هو هذا الذي يوضع أمام الذات وفي مواجهتها، داخل التمثل. لقد أصبح هو هذا الذي يقابل الذات ويتعارض معها كموضوع. إن التمثل موضعة استقصائية ومخضعة. إنه يختزل كل شيء ويرده إلى وحدانية ما هو موضوعي على هذا النحو. فهو إذن كوجيطو.

إن كل علاقة بشيء ما ـ سواء أكانت هذه العلاقة عبارة عن رغبة، أو عن اتخاذ موقف، أو عن احساسات وانطباعات ـ هي أولاً وقبل كل شيء علاقة تتحقق في شكل تمثل. إنها علاقة كوجيطية أي: مفكرة، حسب ما يمكن ترجمتها به. لقد صار بإمكان ديكارت، من الآن فصاعداً، أن ينتحل لاسم الكوجيطو المربك والمشوش، جميع أنماط الإرادات والانفعالات والأفعال والأهواء. وهذا هو المعنى الجوهري والجديد الذي أصبح يفهم به التفكير في العبارة: «أنا أفكر إذن أنا موجود». فالذاتية التي هي اليقين الأساسي، تساوق مضمون في كل حين بين الإنسان المتمثل والموجود المتمثل داخل التمثل، سواء أكان هذا الموجود إنسانياً أم لا. وهذا معناه أنها تزامن مع الموضوعي. إن اليقين الأساسي المتمثل والمتمثل، في كل آن، يجد تعبيره في هذه المعادلة الثابتة والأكيدة التي هي: أنا أفكر = أنا موجود. فهذه هي المعادلة الأساسية لكل حسابات التمثل وهو يؤمن نفسه بنفسه ويضمنها. لقد صار بإمكان الإنسان من خلال هذا اليقين الأساسي أن يكون واثقاً ـ من حيث هو المتمثل لكل تمثل، ومن ثم من حيث هو بعد لكل ما يتم تمثله، أي لكل يقين وحقيقة ـ بأنه مؤكد ومؤمن، بمعنى أنه موجود ابتداء من الآن.

فبمقدار ما أصبح الإنسان متمثلاً بدوره في اليقين الأساسي (أي في الأساس المطلق والثابت لـ «أنا أفكر = أنا موجود»، وبمقدار ما أصبح يتحرر في اتجاه ذاته نفسها مشكلاً بذلك جزءاً لا يتجزأ من ذاتية هذه الحرية، بمقدار ما صار بإمكانه ومن الواجب عليه، حينئذ وحينئذ فقط، أن يصبح هو نفسه ذلك الموجود المتميز، وتلك الذات التي صارت، في علاقتها بالموجود الأول والحقيقي، أي اليقيني، تحتل المكانة الأولى من بين بقية الذوات. =

ضرورة، أم «نحن» ينتمي إلى المجتمع. وما إذا كان يريد

= إذا كانت «الأنا» قد حظيت بمكانة سامية في المعادلة الأساسية للقين، ومن ثم في الذاتية، فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن الإنسان قد صار يتحدد وفق نزعة أنانية أو نرجسية، بل أن ذلك لا يعني شيئاً آخر غير هذا: أن يكون الإنسان ذاتاً فتلك هي الخاصية التي أصبحت تميزه من حيث هو كائن مفكر ـ متمثل. ذلك أن «أنا» الإنسان هي التي دخلت، على العكس، في خدمة الذاتية الجديدة. فاليقين الذي يشكل أساس وخلفية هذه الأخيرة، ذاتي في حد ذاته، وليس «أنانياً» ما دام ينتظم ويتسق انطلاقاً من الذاتية، وما دام يفرض سلطته على كل «أنا». وبالمثل، فإن كل ما يرغب في أن يتم حصره وتثبيته بواسطة الموضعة المتمثلة باعتباره مؤمناً ومضموناً، ومن ثم باعتباره موجوداً، فهو معياري بالنسبة للجميع. والحقيقة أن هذه الموضعة التي تقرر، في نفس الوقت، بصدد ما سترغب فيه كموضوع، لا شيء يمكنه أن يتملص منها. فالتعيين اللامشروط لمجالات موضعة ممكنة، وحرية المبادرة، وحق اتخاذ القرار بصددها، يشكلان جزءاً لا يتجزأ من ماهية ذاتية الذاتي، ومن الإنسان كذات.

لقد اتضح الآن بأي معنى يريد الإنسان، ويجب عليه، من حيث هو ذات، أن يكون مقياساً ومركزاً للموجود، أي ـ حالياً ـ للموضوعات. إنه لم يعد ذلك المقياس (ميترون) الذي له معنى التعديل المقنن لكل وفاق مع الحاضر وأفق تفتحه، حيث يكون كل إنسان بدوره حاضراً بالقياس إليه، وصار من حيث هو ذات، هو ذاك التفكير والتَمثُّل الذي تقوم به «الأنا»، لقد أصبح هو المؤسس لنفسه بنفسه كوحدة قياس (متر) لكل القياسات التي نقيس عليها. أي التي بموجبها يمكننا أن نحدد ما من شأنه أن يصبح يقينياً، أي واقعياً وموجوداً. إن الحرية لم تتصف بجدتها إلا من حيث هي حرية للذاتي وللذاتية. في كتاب: «تأملات في الفلسفة الأولى»، نجد أن انعتاق الإنسان نحو حرية جديدة قد قام على هذا الأساس المحصل عليه ألا وهو الذاتية. والحال أن تحرر الإنسان وانعتاقه لم يبدأ فقط مع ميتافيزيقا ديكارت حين قال: «أنا أفكر إذن أنا موجود» ما دامت ميتافيزيقاه لم تأت أبداً فجأة لتنضاف إلى هذه الحرية من خارجها =

ويجب أن يظل منعزلاً، أم ينتسب إلى مجموعة بشرية. وما إذا

= كما لو كانت ايديولوجيا معينة. وما دام التمثل لا يجمع كل ما من شأنه أن يصبح موضوعاً في الترامن والتساوق المكون لما يتم تمثله إلا داخل التفكير (الكوجيطو) ومن خلاله. إن «أنا» التفكير (أي الذات المفكرة) أصبحت تجد انطلاقاً من الآن، ماهيتها في تآني فعل التمثل أي في الوعي، والذي هو تآن يضمن ذاته. والوعي هو البنية المتمثلة التي توحد بين المقصد الموضوعي والإنسان المتمثل له ضمن بعد ما يتم تمثله، وهو البعد الذي يتولى الإنسان نفسه الاهتمام به. فكل حاضر يستمد معنى ونوع حضوره، أي معنى ونوع الحضور في التمثل، من الوعي. وهكذا أصبح وعي «الأنا» وعلمه بذاته، من حيث هو ذات التفكير الفاعلة، يحدد من حيث هو ذاتية الذاتي المتميزة على هذا النحو، وجود الموجود.

إن كتاب «تأملات في الفلسفة الأولى» يضع مخططاً لانطولوجيا الذاتي انطلاقاً من الذاتية التي تحددت كوعي. لقد أصبح الإنسان هو هذا الذاتي. لهذا السبب فهو يستطيع أن يحدد وينجز ماهية الذاتية تبعاً للكيفيات التي يفهم بها نفسه ويرغب فيها كما هي. فإنسان عصر الأنوار، ككائن عاقل، لا يقل ذاتية عن الإنسان الذي يعتبر نفسه أمة ويريد ذاته كشعب ويثقف نفسه كعرق، ويعطي لنفسه في الأخير من جميع القدرات التي تمكنه من أن يصبح سيد الكرة الأرضية. وبما أن الإنسان قد استمر يتحدد في جميع مواقفه الذاتية الأساسية باعتباره: أنا ـ أنت ـ نحن ـ أنتم، وهي كيفيات مختلفة للتمركز الذاتي وللأنانية الممكنة باستمرار، فإن الأنانية الذاتية التي يتحدد «الأنا» بالنسبة لها ـ وبصفة عامة دون وعيها ـ كذات قبل كل شيء، يمكنها أن تكبح وتكبت بواسطة تعبئتها وتجنيدها في معسكر «النحن». من هنا لا يسع الذاتية إلا أن تضاعف من قوتها وقدراتها. داخل الأمبريالية الكونية للإنسان المنظم تقنياً، تبلغ النزعة الذاتية لدى الإنسان نقطة قصوى يدخل الإنسان انطلاقاً منها في مسطح التشابه والتماثل المنظم تقنياً ليثبت فيه ويستقر. إذ أن هذا التماثل هو الأداة الناجعة لضمان هيمنة تلك الأمبراطورية المكتملة على أرض تعم التقنية أرجاءها. إن الحرية الحديثة للذاتية تتأسس بكاملها في =

كان يريد ويجب أن يكون شخصاً داخل معسكر، أم مجرد عضو ينتمي إلى مجموعة في إطار «جسم اجتماعي». وما إذا كان يريد ويجب أن يوجد كدولة وأمة وشعب، أم إنسانية عامة للإنسان الحديث. أما إذا كان يريد ويجب ألا يكون ذاتاً إلا ككائن حديث فهو كذلك. فحينما يكون الإنسان في ماهيته ذاتاً، حينئذ فحسب تطرح إمكانية الإغراق في نزعة ذاتية فردانية. ولكن إلى جانب هذا، لا يكون للنضال ضد الفردانية دفاعاً عن الجماعية كمجال وغاية لكل مجهود، من معنى، إلا حيث يظل الإنسان ذاتاً.

إن تداخل هاتين السيرورتين اللتين تشكلان ماهية الأزمنة الحديثة وهما: تحول العالم إلى صورة مدركة، والإنسان إلى ذات، تلقيان الضوء في نفس الوقت على سيرورة أخرى تبدو غامضة للوهلة الأولى، لكنها لا تقل أهمية بالنسبة للتاريخ الحديث. وبالفعل، فكلما بدا العالم جاهزاً تماماً كعالم مغزو، كلما تجلى الموضوع أكثر موضوعية وانتصبت الذات أكثر ذاتية، وتحولت رؤية ونظرية العالم بشكل لا يقاوم إلى نظرية

= الموضوعية الملائمة لها. والإنسان لا يمكنه أن يغادر قدر الماهية الحديثة هذا، أو أن يؤجله باتخاذه لقرار سام. ولكن يمكنه أن يفكر من خلال تأمل أولي، بأن الذات (كون الإنسان ذاتاً) لم تكن أبداً، ولا يمكنها أن تكون أبداً هي الإمكانية الوحيدة لمستقبل الإنسان التاريخي. سحابة هاربة على أرض محتجبة، ذلك هو التعتيم الذي تعمل الحقيقة المعدة من طرف اليقين المسيحي على إشاعته كيقين للذاتية بخصوص حصول لم يكتب لهذه الأخيرة أن تتعلمه.

في الإنسان، أي إلى إنتروبولوجيا. فلا عجب إذن أن نرى بداية هيمنة النزعة الإنسانية هناك بالضبط حيث صار العالم صورة مدركة. وبما أن شيئاً من قبيل «تصور العالم» لم يكن ممكناً في العصر الإغريقي، فقد كان من المستحيل ظهور نزعة انسانية هناك. ذلك أن النزعة الإنسانية، بالمعنى التاريخي للكلمة، ليست إلا انتروبولوجيا جمال ـ أخلاقية. ومصطلح «الانتروبولوجيا» هنا، لا يشير إلى أي استكشاف علمي للإنسان أو إلى عقيدة لاهوتية بخصوص خلقه، وسقوطه وخلاصه، بل تدل تحديداً، على هذا التأويل الفلسفي للإنسان الذي يفسر ويقيم كلية الموجود انطلاقاً من الإنسان وفي اتجاهه[10].

إن التجدر المتميز أكثر فأكثر لتأويل العالم في الانتروبولوجيا التي بدأت في القرن الثامن عشر، يجد تعبيره في كون الموقف الأساسي للإنسان وهو يواجه الموجود في كليته، قد تحدد كرؤية للعالم. ففي هذا القرن بالضبط وظفت كلمة: انتروبولوجيا. وموقفه هذا لم يكن من الممكن فهمه كذلك، إلا حينما صار العالم صورة مدركة. صحيح أن عبارة «رؤية العالم» مثيرة لسوء الفهم. فقد لا يتعلق الأمر مثلاً سوى

---

(10) الانتروبولوجيا هي ذلك التأويل للإنسان الذي يعرف، في العمق ومن قبل، ما هو الإنسان، ولا يستطيع كنتيجة لذلك، أن يتساءل عمن هو الإنسان. إن طرح السؤال بهذه الكيفية يقتضي منها أن تتعرف وتعترف بأنها هي نفسها مرتبكة ومتجاوزة. ولكن كيف يمكننا أن ننتظر منها القيام بشيء من هذا القبيل، في حين أن مهمتها الأساسية هي تمتين وتقوية اليقين الذاتي للذاتية؟

بتأمل وديع وساكن للعالم، أو بـ «مفهوم ورؤية للحياة» كما تـم التأكيد على ذلك بحق في القرن السالف الذكر، إلا أن مجرد الإبقاء عليها متداولة، كفيل، رغم هذا، بأن يثبت لنا كم أن العالـم قد تـحول بالفعل إلى صورة مدركة، فعجل الإنسان بإقحام حياته، من حيث هي ذات، في قلب كل علاقة له بالموجود. الشيء الذي يعني أن الموجود لم يعد يعتبر موجوداً إلا إذا انتسب لهذه الحياة، وتم التفكير فيه انطلاقاً منها بكيفية تجعلنا قادرين على معايشته في التجربة المعاشة. وكما لم يكن من المناسب أن تحتوي الألياذة على أي نزعة إنسانية، لم يكن من الممكن كذلك أن توجد رؤية للعالم الوسيطي، ومن غير المعقول حصول رؤية للعالم الكاثوليكي. فمن الضروري إذن ومن الطبيعي أن يتحول كل شيء، بالنسبة للإنسان الحديث الذي استحوذ طواعية على تشكيل ماهيته، إلى تجربة معاشة، ولكن من الأكيد أيضاً أن الإغريق لم «يعيشوا» أبداً حفل عيدهم الأولمبي باعتباره تجربة تعاش.

إن السيرورة الأساسية للأزمنة الحديثة هي غزو العالم من حيث هو صورة مدركة. وكلمة «صورة» تدل الآن على الهيئة التي يتخذها الانتاج المتمثل. في هذا الأخير يعمل الإنسان جاهداً كي تسمح له الفرصة بأن يكون ذلك الموجود الذي يعطي قياساً لكل موجود، ويتحكم في جميع المعايير. وبما أن هذه الوضعية قد أصبحت تؤمن نفسها، تترابط وتعبر عن ذاتها كرؤية للعالم، فإن العلاقة الحديثة بالموجود قد أصبحت، في

انتشارها الحاسم، مواجهة بين جميع رؤى العالم. ولا يتعلق الأمر هنا بمواجهة بين رؤى للعالم كيفما كانت، بل فقط بتلك التي تخللت إلى أقصى حد جميع الوضعيات الأساسية للإنسان، وبآخر تحديد ممكن. ولقد وضع الإنسان رهن إشارته من أجل هذه المواجهة بين رؤى العالم، وانسجاماً مع هذا الصراع، القوة اللامحدودة لحساباته وتصاميمه وثقافته الشاملة. وما العلم، وقد تحول إلى بحث، إلا شكل ضروري لهذا التمركز التلقائي في العالم، وطريق تسير الأزمنة الحديثة على هديه بخطى حثيثة نحو اكتمال ماهيتها. وهي لم تشرع الدخول في المرحلة الحاسمة لحصولها إلا انطلاقاً من هذا الصراع فقط، ولسنا مستعدين، على ما يبدو، لمشاهدة نهاية هذه الحقبة[11].

ثمة شيء هائل وعظيم قد شرع في الظهور كدليل لهذه السيرورة، وذلك بأشكال وتنكرات جد مختلفة، وفي كل مكان. هذا الشيء الهائل يتجلى أيضاً بكل وضوح في إدارة

---

(11) إذ أن الحداثة الآن، وهي في طور الاكتمال، تنحل بالتدريج في شعار «هذا أمر تلقائي وبديهي». وفقط عندما يتم تأمين كل ما هو عادي وتلقائي ايديولوجيا، أي بواسطة رؤى العالم، آنذاك تنمو من جهة أخرى امكانية مساءلة أصيلة للوجود الذي يفتح ذلك البعد الذي يتقرر فيه ما إذا كان الوجود ما يزال مرة أخرى مستحقاً لله، وما إذا كانت ماهية الحقيقة ستعيد وضع الإنسان داخل نداء أكثر أصالة. وهكذا فالتاريخ المستقبلي لا يتهيأ وبعد، إلا هناك حيث يدفع اكتمال العصور الحديثة هذه العصور للبلوغ إلى ذروة عظمتها الخاصة.

الأشياء الدقيقة جداً؛ يكفي أن نستحضر هنا أرقام الفيزياء النووية. إن ما هو هائل وعظيم يفرض نفسه بكيفية تتجلى بالضبط كرغبة في القضاء عليه واخفاءه. على هذا النحو يمكننا مثلاً أن نفهم دور الطائرة في إلغاء المسافات الطويلة، والاستعراض المنتج في عدة مناسبات لعوالم مجهولة وبعيدة في نشاطاتها اليومية بمجرد الضغط على زر في جهاز المذياع.

والحقيقة أن هذا الشيء الهائل (Le gigantesque) ليس مجرد امتداد لا نهائي فقط لما هو كمي ينقلب إلى فراغ. سنكون مخطئين إذا ما نحن فكرنا فيه كذلك، وقصيري النظر إذا ما اعتبرناه في شكله المتواصل: «إن هذا لم ير من قبل»، مجرد نتيجة لحُمّى عمياء ناجمة عن المبالغة والتجاوز، وعديمي التفكير حينما نتخيل أننا قادرون على تفسير ظاهرته بالاعتماد فقط على كلمة: «النزعة الأمريكية» (Americanisme)[12]. ذلك أن ما ننعته بالهائل هو قبل كل شيء ما به يتحول الكمي إلى ما هو كيفي محض. ومن ثم إلى نمط مميز لما هو عظيم.

(12) إن النزعة الأمريكية شيء ذو سمة أوروبية، إنها نوع، لم يفهم بعد، مما هو هائل وضخم، هائل ما يزال بدون نقطة ربط (أو شد)، أي لم ينبثق أبداً عن اكتمال الماهية الميتافيزيقية للعصور الحديثة. أما فيما يخص التأويل الأمريكي للنزعة الأمريكية من خلال النزعة البراغماتية، فذاك شيء يظل خارج نطاق الميتافيزيقا.

إن كل عصر تاريخاوي لا يكون فقط أكثر أو أقل سمواً من غيره، بل أن له، في كل مرة، مفهومه الخاص عن الرفعة. ولكن عندما تقفز عظمة التصميم والحساب وإعادة التنظيم والتأمين خارج ما هو كمي لتصبح كيفية خاصة، فإن الهائل وما يبدو أنه قابل دائماً للحساب كلية، يتحول بهذا نفسه إلى ما لا يمكن حسابه. فهذا الأخير يظل باستمرار، عندما أصبح الإنسان ذاتاً والعالم صورة مدركة، ظلالاً مرئياً يلقي بظلاله على كل شيء[13].

بواسطة هذا الظل يضع العالم الحديث نفسه في فضاء ينفلت من التمثل؛ مانحاً بذلك لهذا الغير القابل للحساب تحديده الخاص وخاصيته التاريخية الأصيلية، والفريدة من نوعها. غير أن هذا الظل يعبر أيضاً عن شيء آخر تتعذر علينا معرفته في الحاضر[14]. والإنسان ليس بوسعه ولو حتى أدراك

---

(13) الرأي السائد عن الظل لا يرى في هذا الأخير سوى نقص في الضوء إن لم يكن نفيه وانعدامه. بيد أن الظل في الحقيقة، هو الشاهد الواضح والقوي على الشيء المضيء وهو في طور الاختفاء. وحسب هذا المفهوم عن الظل نتطرق إلى ما لا يمكن حسابه، والاحاطة به، باعتباره ذاك الذي ـ وهو ينفلت من التمثل ـ لا يقل تجلياً في قلب الموجود مشيراً بذلك إلى الوجود في انسحابه.

(14) وعليه، ماذا لو أن هذا الامتناع ذاته قد صار هو التجلي الأقصى والقوي للوجود، وقد فهم انطلاقاً من الميتافيزيقا؟ (أي انطلاقاً من سؤال الوجود تحت شكل: ما هو الموجود؟) إن ماهية الوجود المتحجبة، وامتناعها عن التجلي والظهور، تنكشف قبل كل شيء باعتبارها هي اللاموجود بامتياز، أي بمثابة اللاشيء، في حين أن اللاشيء، من حيث هو سلب للموجود ونفي له، هو =

أو أخذ هذه الاستحالة بعين الاعتبار، طالما بقي مصراً على التحرك باتجاه الإلغاء البسيط لعصره. إن الانطواء على التقليد والاكتفاء بالخضوع والتخمين ليس بقادر لوحده على تحقيق شيء يذكر، اللهم إلا الهروب والعماء الكلي أمام أصالة اللحظة التاريخية.

إن الإنسان لا يستطيع معرفة ما لا يمكن حسابه، أي أن يصونه في حقيقته، إلا انطلاقاً من مساءلة خلاقة وقوية تستمد من فضيلة تأمل أصيل. فهذا الأخير يحمل إنسان المستقبل إلى مكانه بين الاثنين: (الوجود والموجود). حيث يكون من طبيعة الوجود، والحالة هذه، أن يظل غريباً في قلب الموجود[15]. لقد كان «هولدرلن» يعرف شيئاً بخصوص هذا الموضوع. فقصيدته التي بعنوان: «إلى الألمان» جاءت خاتمتها على الشكل التالي:

ما أقصر العمر!

نرقب أيامنا

= النقيض تماماً «للمعدوم». فاللاشيء ليس أبداً عدمية، ولكنه ليس أبداً «شيئاً» حاضراً على شكل موضوع، إنه الوجود ذاته الذي ستستقبل حقيقته الإنسان عندما يتجاوز نفسه من حيث هو ذات. أي عندما يكف عن تمثل الموجود كموضوع.

(15) إن هذا المكان بين ـ الاثنين: (الوجود والموجود) هو الكينونة ـ هنا (الدازين). ويجب أن نفهم هذه الكلمة هنا باعتبارها ذلك المجال اللدني (Ekstatique) لانفتاح الوجود ولانسجابه على حد سواء.

نعدها،

لكن...

أنى ترى العين أعوام الشعوب!؟

وإذا ما الروح هام بها الحنين

فانطلقت

تسابق زمانك:

حزيناً تمكث حينئذ

على حافة الصقيع،

قريباً من أيامك،

جاهلاً بها على قربك.

إننا نصل إلى معنى كلمة: (تفكير)، عندما نحاول نحن أنفسنا أن نفكر، وحتى تكون محاولة من هذا القبيل ناجحة، يجب علينا أن نكون على استعداد لتعلم التفكير[1].

ما أن نقبل بهذا التعلم حتى نكون قد صرحنا، من خلال هذا القبول، بعدم قدرتنا بعد على التفكير، ومع ذلك فنحن ننظر إلى الإنسان بحق على أنه الكائن القادر على أن يفكر، لأنه هو الكائن الحي والعاقل. وعليه فالعقل: Ratio إنما ينتشر في الفكر. بما أن الإنسان حي وعاقل وجب عليه أن يكون قادراً على التفكير متى يشاء. غير أن الإنسان ربما يريد أن يفكر لكنه لا يستطيع ذلك قط. بل إنه في آخر المطاف، إذ يريد أن يفكر، إنما يريد أشياء كثيرة فتعوزه القدرة. إن الإنسان يستطيع أن يفكر في حالة توفره على إمكانية ذلك. إلا أن هذه الإمكانية ليس لها أن تضمن لنا بعد القدرة على التفكير. فأن

(1) نص هذه المحاضرة يتبع عن قرب بداية كتاب: ما هذا الذي ندعوه تفكيراً؟ (1954) ثم ينفصل عنه شيئاً فشيئاً إلى أن يبتعد عن ثلثه الأخير.

(نكون قادرين) على شيء ما، معناه: أن نقبل بوجود شيء بالقرب منا تبعاً لكينونته، ونحرص باستمرار على هذا القبول. غير أن ما نحن قادرين عليه إنما هو باستمرار ما نرغب فيه، هذا الشيء الذي نتعلق به بحيث ندعه يجيء، ونحن لا نرغب ونحب بحق إلا ما كانت له هو نفسه أسبقية الحب لنا. ما يحبنا في كينونتنا بالقدر الذي يميل فيه وينحني نحو هذه. من خلال هذا الميل والانحناء تكون كينونتنا قد دعيت. فالانحناء «كلام موجَّه»، والكلام يتوجه إلينا قاصداً كينونتنا. إنه يدعونا ويقحمنا في الكينونة ثم يبقي علينا هناك، الإبقاء بمعناه الحرفي: «رعاية، وحرص على...»، غير أن هذا الذي يشدنا إلى كينونته ويبقي علينا فيها لا يتأتى له ذلك إلا بمقدار ما نرعاه من جانبنا ونبقي عليه لزمن طويل. ونحن لا نرعاه ونبقي عليه إلا حينما لا نتركه ينفلت من ذاكرتنا. فالذاكرة هي: تجميع الفكر. ماذا تروم هذه الذاكرة؟ - إنها تروم هذا الذي يُبقي علينا في الكينونة من حيث أنه يجد بالقرب منا، في نفس الوقت، عناية به. إلى أي حد وجب أن يكون هذا الذي يبقي علينا في الكينونة موضع عناية؟ إنه يكون كذلك بمقدار كونه منذ البدء «الشيء الذي يعنى به»، وأن نعنى به، هو أن نهبه تذكرنا ونقدم له تفكيرنا لأننا نحبه باعتباره الكلام الذي توجهه إلينا كينونتنا.

إننا لا نستطيع أن نفكر إلا حينما نحب ما يكون في ذاته «الشيء الذي هو محط عناية» وحتى نصل إلى هذا الفكر

يجب علينا من جانبنا أن نتعلم التفكير. فما هو التعلم؟ - إن الإنسان يتعلم عندما يجعل أفعاله وغرائزه تستجيب لما يبدو له في كل مرة أنه جوهري. إننا نتعلم التفكير بقدر ما نوجه اهتمامنا نحو ما هو كائن من أجل العناية به.

إذا كانت لغتنا تدعو ما ينتمي لكينونة الصديق ويتفرع عنها بـ: «الحميمي»، فإننا بطريقة مماثلة سندعو ما هو في ذاته «الشيء الذي يعنى به» بـ: «بؤرة التوتر». كل ما هو متوتر يسمح بالتفكير، لكنه لا يمنح هذه الموهبة إلا من حيث أنه كان ولا يزال «الشيء الذي يعنى به». ولهذا فإننا سنسمي انطلاقاً من الآن هذا الذي يمكن من التفكير لأنه قد قام بذلك من قبل، ولا زال يقوم به قبل أي شيء آخر وسيقوم به أيضاً في المرات المقبلة[2] بـ: «البؤرة الأكثر توتراً».

ما هي هذه البؤرة الأشد توتراً؟ ماذا تتجلى خلال عصرنا هذا الذي يدعو هو نفسه للتأمل؟

إن البؤرة الأكثر توتراً تتجلى في كوننا لا نفكر بعد. دائماً ليس بعد، رغم أن حالة العالم تدعونا باستمرار إلى التفكير وتسمح به. يبدو بحق أن هذه السيرورة تطلب من الإنسان أن يتصرف بدل أن يخطب في محاضرات ومؤتمرات فيظل يدور

---

(2) إن ما سمح بالتفكير ومدنا به لا زال يقوم بذلك، وسيقوم به أيضاً (دائماً) مثل علاقتنا بالكينونة، فالفجر الذي كان في البدء ما يزال يأتي إلينا من أعماق الزمن. إنه «آتٍ» باستمرار. ومن حيث «أن اليوم الذي سيأتي» قد كان ولا يزال، فإنه يتعارض مع تبدل الزمن العادي.

في إطار تمثل ما يجب أن يكون، والطريقة التي ينبغي من خلالها القيام بذلك. إنها إذن الممارسة هي التي تنقصه وليس الفكر.

ورغم ذلك ربما يكون الإنسان قد تصرف ومارس كثيراً منذ عدة قرون، ولم يفكر إلا قليلاً.

لكن. كيف نجزم اليوم بأننا لا نفكر بعد، والاهتمام بالفسلفة قد أصبح قائماً في كل مكان، وصار أكثر أهمية مما كان عليه من قبل، إلى درجة أن البعض يريد أن يعرف ما الذي يحدث في مجال الفلسفة؟

إن الفلاسفة هم المفكرون، ونحن ندعوهم كذلك لأن الفكر، مبدئياً، إنما يجري ويحدث تاريخه في الفلسفة.

لا أحد ينكر هذا الاهتمام الذي تثيره الفلسفة اليوم، ولكن هل ما يزال هناك، اليوم، شيء لا يهتم الإنسان به، وذلك بالطريقة التي نفهم بها اليوم كلمة: «اهتمام»؟

أن نهتم، معناه: أن نكون مع الأشياء وبينها، أن نقيم في قلب الشيء ونمكث هناك من غير كلل، لكن، لا أهمية اليوم إلا لما هو «مهم»، و «مهم» تعني: ما يسمح للموضوع الذي هو محل سؤال أن يصير بعد ذلك، ومن جديد، غير ذي أهمية فيعوض بموضوع آخر يعنينا أمره أكثر قليلاً من السابق. إننا غالباً ما نسعى اليوم إلى تعظيم شيء فنحكم عليه بأنه «مهم».. وفي حقيقة الأمر، إن حكماً من هذا القبيل لا يعمل سوى على الحط من قيمة الشيء المهم، وإنزاله إلى مستوى تلك الأشياء

التي لا أهمية لها، كما يدفع به إلى محيط الأشياء التي تشقي وتقلق وتضني.

أن نبدي اهتمامنا بالفلسفة، فإن هذا لن يكون قط شاهداً على أننا مستعدون للقيام بالتفكير، بل حتى عملنا على أن نكون مجدين لسنوات طويلة في دراسة أعمال وكتابات كبار المفكرين لا يضمن لنا بأننا نفكر، ولا أننا مستعدون لتعلم التفكير. إن الانشغال بالفلسفة يمكنه على العكس من ذلك، وبالطريقة الأكثر فظاعة، أن يجلب لنا الوهم بأننا نفكر لأننا ـ أليس كذلك؟ ـ «نتفلسف».

يبدو أن الإقرار القطعي بكوننا لا نفكر بعد، هو نتيجة ادعاء متطرف، وهو ما لسنا نجزم بمثله، بل نرى أن البؤرة الأكثر توتراً تتجلى، خلال عصرنا هذا الذي يدعو إلى التفكير، في كوننا لا نفكر بعد. وإثباتنا هذا إنما يشير إلى أن البؤرة الأشد توتراً قد تجلت. وليس له بأي حال من الأحوال أن يحرز الحق في إصدار الحكم بإعلانه أن غياب التفكير هو السائد في كل مكان. فالإقرار بأننا لا نفكر بعد لا يسعى مطلقاً إلى إثبات وجود أي نقص أو خصائص. إن البؤرة الأشد توتراً هي ما يمكّن من التفكير. إنها تتحدث لنا عن حركتها الخاصة كي نلتفت إليها من خلال إعمال الفكر. وهي ليست أبداً من صنعنا. كما أنها لا تتأسس مطلقاً على تمثلنا لها، بل أنها تعطي. إنها تعطي التفكير وتمكن منه، ولا تعطي إلا ما هو بحوزتها، وما هو بحوزتها إنما هو ما تكونه هي ذاتها، أي ما

من ذاته يدفع أكثر إلى التفكير ويمكّن منه. من هنا ضرورة تجلي البؤرة الأشد توتراً في كوننا لا نفكر بعد. ما الذي تريد الآن أن تقوله هذه العبارة؟ إنها وبصراحة، تريد أن تقول بأننا لم نصل بعد إلى منطقة ما من ذاته يريد أن يكون موضوع عناية قبل أي شيء آخر ومن أجله كذلك. لماذا لم نصل إلى هذه المنطقة؟ ألأننا معشر الإنسان لم نلتفت بعد بما فيه الكفاية نحو ما يظل بحق الشيء الذي يعنى به؟ ستكون عدم مزاولتنا بعد للتفكير، في هذه الحالة، مجرد إهمال من جانب الإنسان. يجب إذن امتلاك القدرة على معالجته بطريقة إنسانية من خلال مقاييس خاصة قابلة للتطبيق على الإنسان.

إذا كنا لا نفكر بعد فإن هذا لا يجب، والحالة هذه، أن يُربط فقط بكون الإنسان لم يلتفت بعد بما فيه الكفاية نحو ما من ذاته يود أن يكون موضع عناية. كوننا لم نمارس التفكير بعد ينحدر بالأحرى من كون هذا الشيء الذي يتعين أن يفكر فيه يُعرِض عن الإنسان، بل يبقى معرضاً عنه لزمن طويل.

إننا نريد أن نعرف مسبقاً: متى وبأية طريقة حدث هذا الاختفاء والتواري؟ لكن قبل ذلك علينا أن نسأل، بقدر كبير من حب الاستطلاع: كيف يمكننا أن نعرف شيئاً عن مثل هذا الحدث؟ وهكذا ستتوالى الأسئلة من هذا النوع إذا ما نحن ذهبنا إلى حد الجزم بصدد موضوع البؤرة الأكثر توتراً. بعبارة أوضح: إن ما يدعونا إلى التفكير ويمكّننا منه، لم يُعرض

عن الإنسان في لحظة معينة ومحددة «تاريخياً»؛ بل إن «ما يجب التفكير فيه» قد بقي هكذا مُعرِضاً ومتوارياً عنه دائماً. إلا أن الإعراض عن شخص ما يقتضي أيضاً أن نكون قد توجهنا صوبه. فعندما يبقى الشيء الأكثر حدة مُعرضاً ومتوارياً، فإن هذا الموقف يكون قد اتخذ من قبل، ولكن فقط في إطار موقف متجه نحو.. أي بطريقة يكون فيها الشيء قد حفز على التفكير ومكن منه. إن «ما يجب أن يفكر فيه» مهما كان مُعرضاً، قد قال نفسه من قبل لكينونة الإنسان. لهذا كان إنسان تاريخنا قد فكر، باستمرار، بشكل جوهري. بل إنه فكر حتى في الأشياء الأكثر عمقاً. إن «ما يجب التفكير فيه» قد يبقى من اختصاص هذا الفكر، ولكن، والحق يقال، بطريقة غريبة، وإلى حد الآن لم يوجه الفكر عنايته إلى أن هذا الذي يجب التفكير فيه يتوارى، ولا إلى المعنى الذي يجب أن يفهم به هذا التواري.

لكن عن أي شيء نتحدث؟ هل ما نقوله هو شيء آخر غير سلسلة من الإثباتات الفارغة؟ أين هي الأدلة؟ ثم هل هذا الذي نعرض له شيء مشترك مع العلم؟ سيكون من الأفضل الاستمرار بقدر الإمكان، ولوقت طويل، في مثل هذا الموقف الدفاعي تجاه ما قيل منذ لحظة، إذ بهذا فقط نحافظ على التراجع الضروري للقيام بطفرة قد تمكن أحدنا من القفز بنجاح داخل فكر النقطة الأكثر حدة.

يجب الإقرار بأن ما سبق وكل الفحص اللاحق ليس لهما

شيء مشترك مع العلم: أي هناك بالضبط حيث يمكن لعرضنا أن يدعي كونه فكراً. والسبب في هذه الوضعية هو أن العلم لا يفكر. إنه لا يفكر لأن مساره ووسائله المساعدة هي على نحو يجعله لا يستطيع أن يفكر، ونقصد بهذا: التفكير على طريقة المفكرين. يجب أن لا نرى في عدم قدرة العلم على التفكير أي نقص، بل على العكس من ذلك مزية ومكسباً. وحدها هذه المزية تضمن للعلم إمكانية التطرق إلى مجالات وموضوعات تستجيب لأنماطه في البحث وتمكنه من أن يتأسس فيها.. إن هذه القضية: ـ العلم لا يفكر ـ تصدم تصورنا المعتاد عن العلم. لندع له خاصيته الصادمة هذه، علماً بأن قضية مماثلة ستتلوه، مفادها أن العلم لا يستطيع شيئاً بدون الفكر، شأنه في ذلك شأن كل أفعال الإنسان وسلوكاته. إن علاقة العلم بالفكر لا تكون أصيلة وخصبة إلا إذا صارت الهوة التي تفصل العلوم عن الفكر واضحة وتبين لنا أنه ليس بوسعنا أن نقيم أية قنطرة عليها. ليست هناك قنطرة تقود من العلوم إلى الفكر، ليس هناك إلا الطفرة، وليست الضفة الأخرى هي فقط ما نعثر عليه هناك حيث تحملنا هذه الطفرة، بل هي منطقة جديدة بكاملها. إن ما يجعلنا ننفتح لا تمكن البرهنة عليه أبداً، هذا إذا ما كانت البرهنة تعني التدرج في اقتراحات تتعلق بالسؤال المعطى، انطلاقاً من مبادىء ملائمة، ومن خلال سلاسل من الإجراءات العقلية. خصوصاً وأن محاولة البرهنة على شيء ما والرغبة في إثباته، وفي أن يكون مثبتاً، لا تتم أبداً بالحكم تبعاً لقاعدة معرفية عليا، وذلك بالضبط عندما يكون

هذا الشيء المراد اثباته، لا يتجلى إلا بالقدر الذي يظهر فيه من تلقاء نفسه، وفي نفس الوقت الذي يبقى فيه في الظل[3]. بل كل ما يمكن فعله في مثل هذه الحالة هو أخذه بعين الاعتبار ونحن نوظف نسق قياس لم يسبق له مثيل، لأننا لا نستجيب جيداً لشيء يتجلى فقط بطريقة تجعله يظهر في نفس الفعل الذي به يختفي، إلا إذا فرضنا على أنفسنا قاعدة ترك ما يتجلى يظهر في اللا-اختفاء الخاص به. إن الإظهار على هذا النحو المجرد سمة أساسية للفكر. إنه الطريق نحو ما كان ولا يزال باستمرار يسمح للإنسان بأن يفكر. كل شيء يمكن البرهنة عليه، أي استنباطه من مبادىء وأوليات نمتلكها، ولكن قليلة هي الأشياء التي يمكن فقط إظهارها، أي تحريرها من خلال فعل مؤشر يدعوها للمجيء إلينا، وهي مع ذلك قلما تسمح بهذا الإظهار.

تتجلى البؤرة الأكثر توتراً خلال عصرنا المتوتر هذا، في كوننا لا نفكر بعد، لأن ما يجب التفكير فيه يعرض عن الإنسان، وليس لأن هذا الأخير لا يلتفت بما فيه الكفاية نحو ما يجب التفكير فيه. إن ما يجب التفكير فيه يعرض عن الإنسان، يتوارى عنه، ويبقى محتفظاً بنفسه. إلا أن هذا الذي اختفى محتفظاً بنفسه قد كان دائماً ولا يزال ماثلاً ومعروضاً، لأن ما يتوارى محتفظاً بنفسه لا يختفي. كيف يمكننا على

(3) إن ما يظهر على هذا النحو في نفس الوقت الذي يتستر فيه ويختفي، هو الظاهرة بالمعنى الهيدغري للكلمة، فالانطولوجيا في حد ذاتها فنومينولوجيا.

أقل تقدير أن نعرف ولو القليل عن هذا الذي ينسحب بهذه الكيفية؟ بل كيف يمكن لنا فقط أن نحصل على فكرة تسميته؟ إن ما يتوارى يرفض مجيئه، غير أن الانسحاب ليس لا شيء، إنه هنا حصول بقدر ما هو احتفاظ بالذات، فما ينسحب يعني أمره الإنسان ويهمه بطريقة جد جوهرية. كما يدعوه بشكل أكثر حميمية مما يفعل ذلك أي شيء حاضر يقبض عليه ويستفزه. إن استفزاز الواقعي لنا يعتبر دعامة أساسية في بناء الواقع، لكن عملية استفزاز الواقعي للإنسان، يمكنها أن تفصله، بطريقة لا شك أنها ملغزة[4]، عما يعنيه ويقترب منه. هذا الاقتراب ينفلت من الإنسان لأنه يتوارى عنه، والفعل الذي من خلاله ينسحب ما يجب التفكير فيه ويتوارى، يمكنه كحصول أن يكون أكثر حضوراً بالنسبة لنا، من أي شيء حاضر، ومن غير شك أن هذا الذي يتوارى على هذا النحو يبتعد عنا، لكنه وهو يبتعد يجرفنا معه ويجذبنا إليه بطريقته. فما يتوارى يبدو وكأنه غائب كُلِّيَّة، بيد أن هذا مظهر خادع. لأن ما ينسحب يظل حاضراً، وذلك بطريقة تجعله يجذبنا بحيث نلاحظه عاجلاً أو آجلاً، وقد لا نلاحظه أبداً. إن ما ينسحب قد أمدنا بالوصول من قبل، وعندما نصل إلى حركة الاختفاء هذه، نجد أنفسنا ونحن في حركة نحو هذا الذي يجذبنا إليه وهو يختفي.

---

(4) الكينونة (الوجود) ملغزة لأنها غير قابلة للنفاذ، وهي كذلك لأنها تحتفظ دائماً بأكثر مما تظهر.

إذا كنا نجد أنفسنا، ونحن منجذبون بهذه الطريقة في حركة نحو.. ما يجذبنا، فإن كينونتنا تكون قد وسمت بهذه «الحركة نحو...»، وبما أننا وسمنا على هذا النحو فإننا نظهر هذا الذي ينسحب. وبصفة عامة، إذا كنا نحن هم نحن وكنا من نكون، فما ذلك إلا لأننا نظهر هذا الذي يتوارى. فماهيتنا هي بالضبط هذا الفعل الذي يشير ويحيل، إننا نكون بقدر ما نشير إلى ما يتوارى وينسحب، فبالإشارة في اتجاهه يكون الإنسان الكائن الذي يشير، وبالضبط فالإنسان لا يكون إنساناً أولاً، ثم بعد هذا، وربما بالصدفة، مشيراً بالإضافة إلى كونه إنساناً، بل إنه لا يكون بالدرجة الأولى كذلك إلا لأنه ينجذب إلى هذا الذي ينسحب ويكون في حركة صوبه، ومن خلال هذا نفسه يشير إلى الانسحاب، فماهيته هي أن يكون مشيراً من هذا النوع.

إننا نطلق لفظة «دليل» على الشيء الذي يدل انطلاقاً من تركيبته الأكثر حميمية. والإنسان إذ ينجذب ويكون في حركة نحو ما يتوارى فإنه يدل على هذا الأخير دون أن يستطيع تأويله مباشرة وفي الحين، وبهذا يظل دليلاً خالياً من المعنى. في إحدى قصائده كتب «هولدرلين» يقول:

دليل فارغ من المعنى نحن،

بعيدون عن الوطن، لا نحس،

وقد فقدنا الكلام أو نكاد.

المشاريع المكتوبة من أجل القصيدة المذكورة تحمل

العناوين التالية: (التعبان)، (الدليل)، وكذلك (منيموزين)* وهي كلمة يونانية تترجم إلى الألمانية بكلمة تعني: (ذاكرة) [...] وهكذا يمكننا دون ممارسة عنف على اللغة أن نحافظ على مؤنث الكلمة اليونانية: (منيموزين)، ونترجمها بـ: (ذاكرة). وكلمة (منيموزين) هذه اسم لـ: (تطانيد) بنت السماء والأرض وخطيبة (زيوس) التي صارت أماً للفنون في ظرف تسع ليال، وقد أصبح كل من الرقص والغناء والشعر محمولاً في ثدي (منيموزين) الذاكرة. من الواضح إذن أن كلمة: (ذاكرة) تدل هنا على شيء آخر غير الملكة التي افترضها علم النفس، أي القدرة على الاحتفاظ بالماضي والإبقاء عليه في التمثل؛ ذاكرة تفكر في ما قد فكر فيه. فالاسم الخاص بأم الفنون لا يعني (ذاكرة) بمعنى فعل معين لفكر موجه نحو شيء ما مفكر فيه. فالذاكرة هنا هي تجميع الفكر الذي يظل متجمعاً بانتقاء حول ما كانت له أولوية التفكير فيه لأنه يرغب في أن يكون دائماً معني به قبل أي شيء آخر. هذا التجميع يخفي ويحتوي على هذا الذي يجب دائماً أن يتم التفكير فيه مسبقاً بخصوص كل ما هو كائن ومصرح بنفسه على أنه كان ولا يزال. فالذاكرة بما هي ذكرى منتقاة وموجهة صوب ما يجب التفكير فيه، تمثل الأرضية التي منها ينبع الشعر. والفكر هو المكان الذي

(*) (منيموزين) هي أم الفنون، وقد استعضنا بهذه الكلمة عن كلمة: **Les muses** التي تدل في الأسطورة اليونانية على بنات آلهة الجمال اللواتي ستلدهن (منيموزين) عندما تتزوج بـ (زيوس)، وستختص كل واحدة منهن بفن من الفنون، وعددهن تسعة؛ ولكل واحدة اسم خاص بها.

ترقد فيه ماهية هذا الأخير. هذا ما تقوله لنا الأسطورة إذا نظرنا إليها في لغتها، فقد اشتهر قولها على أنه الأكثر قدماً، ليس ذلك لأنه الأول من حيث الأسبقية في الزمان، بل لأنه سيظل، نظراً لطبيعة كينونته، ومنذ الأيام التي مضت إلى الأيام التي ستأتي، ما يستحق أن يفكر فيه أكثر.

لا شك أننا طالما بقينا نتمثل الفكر تبعاً فقط للمعلومات التي يمدنا بها المنطق عنه، وطالما لم نضع في الحسبان أن كل منطق قد انحصر اهتمامه في نمط خاص من أنماط الفكر، فلن يكون بوسعنا أن نعرف حق المعرفة: كيف أن الشعر ينبني على الذكرى المفكرة، ولا بأية طريقة يتم له ذلك.

إن كل ابداع وخلق شعري قد ولد من الحماسة المفكرة للذكرى.

في قصيدته (منيموزين) يقول «هولدرلين»:

«دليل فارغ من المعنى نحن»

من تعني هذه «النحن»؟ إنها تعنينا نحن أناس هذه الأيام، أناس الـ (هذا اليوم) الذي استغرق، وسيظل كذلك زمناً طويلاً. وخلال مدة زمنية لا يمكن فيها لأية كرونولوجيا (تاريخية) أن تجد مقياساً لها.

في نفس المقطوعة الشعرية (منيموزين) نقرأ:

«طويل هو الزمان»

علماً أنه الزمان الذي نحن على امتداده دليل فارغ من

المعنى. أن نكون دليلاً ودليلاً فارغاً من المعنى، ألا يمدنا هذا بالتفكير ويسمح لنا به بما فيه الكفاية؟ ربما يعود ما يقوله «هولدرلين» في كلامه هذا وفي الذي سيليه، على ما به تتجلى البؤرة الأكثر توتراً، وهو كوننا لا نفكر بعد، بل تنبني عدم ممارستنا للتفكير بعد على كوننا دليلاً فارغاً من المعنى ولا نحس؟ أم ترى أننا دليل فارغ من المعنى ولا نحس لأننا لا نفكر بعد؟ إذا كان علينا أن نقبل بهذه الفرضية الأخيرة، فسيكون الفكر هو الذي يسبب الألم للبشر بالدرجة الأولى. وهو الذي يقدم تأويلاً لهذا الدليل الذي يكونونه. إن فكراً من هذا القبيل سيقحمنا أولاً وقبل كل شيء في حوار مع عمل الشاعر حيث الفعل يبحث عن صداه بطريقة لم يسبق لها مثيل. وإذا كان علينا أن نعيد تناول الفعل الشاعري لـ «هولدرلين» من أجل اقحامه في مجال الفكر، فسيتحتم علينا أن نحترس من المماهاة بين ما يقوله هذا الأخير بطريقة شعرية وبين ما نحن على مشارف التفكير فيه. فما يقوله الشاعر وما يقوله المفكر ليسا أبداً متطابقين، ولكن يمكنهما أن يقولا نفس الشيء بكيفيات مختلفة. وهذا لا يتأتى إلا عندما تكون الهوة بين الفكر والشعر جلية واضحة وجد عميقة. فالذي يحصل في معظم الأحيان هو أن الشعر يكون عالياً، والفكر عميقاً. وهذا ما لم يغب عن بال الشاعر «هولدرلين»، وسنستعير معرفته هذه من المقطعين اللذين يحملان العنوان التالي: «سقراط» و «السيبياد»:

«لِمَ يا سقراط العظيم، ما فَتِئْتَ تُجِلُّ هذا الشباب؟

ألا تعرف شيئاً أسمى من هذا؟

لم تنظر إليه عينك كما لو أنها ترى الآلهة؟»

المقطع الثاني يقدم الجواب:

مَنْ فَكَّرَ بعُمْقٍ بالغ،

أحَبَّ ما هو أكثر حياة.

سيفهم علياء الشباب، هذا الذي رأى العالم،

والحكماء في آخر العمر يميلون غالباً نحو الجمال».

ما يهمنا هو البيت التالي:

«من فكر بعمق بالغ،

أحب ما هو أكثر حياة».

لكننا في هذا البيت نلغي بكل سهولة الكلمات التي تتحدث بصراحة وتتحمل الباقي، وهذه الكلمات هي الأفعال. فلكي نصغي إلى رنين الفعل وحمولته، يجب علينا أن ننطق هذا الأخير بطريقة مغايرة، غير مألوفة، وغريبة عن الأذن:

مَنْ فكَّرَ بعمق بالغ،

أَحَبَّ ما هو أكثر حياة.

ما يشكل قلب هذا البيت هما الفعلان: (فكر وأحب)، حيث الحب ينبني على كوننا قد فكرنا بعمق بالغ. لا شك أن تفكيراً من هذا القبيل: هو من عمل الذاكرة التي يرقد الشعر في فكرها ومعه بقية الفنون. ولكن ماذا يعني «التفكير» إذن؟

إذا أردنا مثلاً أن نعرف ما تعنيه السباحة، فسوف لن يتأتى لنا ذلك انطلاقاً من قيامنا بعرض حول فن السباحة. بل وحده القفز في النهر يطلعنا على ذلك، إذ بهذه الطريقة وحدها نتعلم كيف نتعرف على العنصر الذي تكمن السباحة فيه. فما هو إذن العنصر الذي يتحرك فيه الفكر؟

لنفترض أن الإقرار بكوننا لا نفكر بعد إقراراً صحيحاً، فإن ما يقوله هذا الإثبات، في نفس الوقت، هو أن فكرنا لا يتحرك بعد بما فيه الكفاية داخل العنصر الخاص به، نظراً لأن «ما يجب التفكير فيه»، يتوارى عنا. إن ما يحتفظ بنفسه على هذا النحو في مواجهتنا ويظل غير مفكر فيه، لا يمكننا أن نرغمه من جانبنا على المجيء وذلك حتى في أفضل الحالات حيث ندركه بعمق ووضوح. لم يبق بوسعنا إذن ما نعمله سوى أن ننتظر حتى يتوجه إلينا هذا الذي يجب التفكير فيه ويقال لنا. غير أن الانتظار لا يعني بأي حال من الأحوال التملص والابتعاد عن التفكير من حين لآخر، بل (الانتظار) هنا معناه: أن نوجه نظرنا صوب كل الجهات وداخل ما قد فكر فيه بحثاً عن اللامفكر فيه الذي ما يزال مختفياً هناك، إذ بمثل هذا الانتظار وحده نكون مزاولين للتفكير ومتجهين نحو «ما يجب التفكير فيه». لكننا في هذا السير والتوجه يمكننا أن نحيد عن الطريقة بحيث لا نبقى مرتبطين بهم الاستجابة إلى هذا الذي تجب العناية به.

فيم يلزمنا والحالة هذه، أن نتعرف على هذا الذي كان ولا

يزال يمد الإنسان بالتفكير قبل أي شيء آخر؟ كيف يمكن للبؤرة الأكثر توتراً أن تتجلى لنا؟

إن البؤرة الأكثر توتراً تتجلى، كما قلنا، في عصر متوتر كعصرنا هذا، في كوننا لا نفكر بعد. وذلك على نحو يجعلنا نستجيب بحق لهذا الشيء الأكثر توتراً. إننا لم نجد لحد الآن مدخلاً إلى كينونة الفكر الخاصة به بحيث نقيم فيها، وبهذا المعنى فإننا لا نفكر بعد على نحو خاص. بل في هذا بالضبط سنقول بأننا نفكر. غير أننا لم نتعرف بعد، رغم كل منطق، على العنصر الذي من خلاله يفكر الفكر على نحو خاص، ولهذا فإننا لم نتمكن لحد الآن من التعرف بما فيه الكفاية على العنصر الذي تحرك فيه الفكر من حيث هو فكر.

السمة الأساسية للفكر كما هو معروف إلى حد الآن هي: الإدراك، وملكة الإدراك هذه هي ما يسمى بالعقل. ماذا يدرك العقل؟ في أي عنصر يكمن الإدراك بحيث يتم من خلاله فعل من أفعال الفكر؟

«الإدراك» هو ما تترجم به الكلمة اليونانية: (نوين) التي تعني: ملاحظة شيء يتمتع بالحضور، والإبقاء عليه من خلال هذه الملاحظة ماثلاً أمام الذات والقبول به كشيء حاضر. هذا الإدراك الذي يبقي على الشيء ماثلاً أمام الذات هو عبارة عن مثول إذا ما نظرنا إليها من خلال هذا المعنى البسيط الواسع، والجوهري في نفس الوقت. وهو أننا ندع الشيء الحاضر قائماً وممتداً أمامنا في وضعه الخاص به.

إن من بين المفكرين اليونانيين الأوائل الذين وسموا كينونة الفكر الغربي بطريقة لا رجعة فيها، أن هذا المفكر عندما يعالج مسألة الفكر، لا يهتم بكيفية خاصة، وفي المقام الأول، بما نريد أن نسميه بالفكر لا أكثر، بل أن البصمة التي تلقتها كينونة الفكر الغربي تكمن بالضبط في كون هذه الكينونة قد ظلت محددة من خلال ما يدركه الفكر كإدراك، أي إدراكه للكائن في كينونته. يقول «بارمنيدس» (الشذرة: VIII ,34-36).

«ولكن نفس الشيء هو الإدراك، وكذلك ما من أجله يكون.

إذ بدون كينونة الكائن (وجود الموجود) التي يكمن فيها الإدراك من حيث هو شيء قيل، لا يمكنك أن تجد هذا الأخير».

يتضح جلياً من كلام «بارمنيدس» هذا، أن الفكر من حيث هو إدراك، يستمد ماهيته من كينونة الكائن. ولكن ماذا تعني هنا كينونة الكائن؟ وماذا تعني بالنسبة للاغريق وأيضاً بالنسبة لكل الفكر الغربي إلى حد الآن؟ ـ الجواب عن هذا السؤال الذي رغم بساطته، لم يسبق له أن طرح من قبل. هو أن كينونة الكائن (وجود الموجود) تعني حضور الحاضر. وهكذا فالجواب قفزة في الظلام.

إن ما يدركه الفكر، من حيث هو إدراك، هو الحاضر في حضوره، وفي هذا الحضور يجد الفكر قياس كينونته الخاصة به، أي قياس (إدراك)ـه. فالفكر إذن هو هذا المثول للحاضر، هذا المثول الذي يمدنا بالشيء الحاضر في حضوره فيموضعه

بذلك أمامنا كي نبقى ماثلين أمامه، وكي نتمكن ونحن بداخله، من الإبقاء على هذا المثول. فالفكر من حيث هو هذا المثول، يحمل إلينا الشيء الحاضر ويقحمه في العلاقة التي لنا به. إنه يعيد الشيء الحاضر إلينا. فالمثول إذن تمثل. وكلمة تمثل هي المفردة المرادفة لكلمة: Vorstellen التي أصبحت شائعة فيما بعد.

لقد ظل التمثل هو الميزة الأساسية للفكر إلى حد الآن، وتبعاً للمذهب القديم للفكر فإن هذا التمثل يتم داخل اللوغس: واللوغوس كلمة تعني: عبارة ـ حكم. والـ (منطق) هو التسمية التي اقترنت بمذهب الفكر، أي باللوغوس. إن «كانط» قد أعاد على نحو بسيط، تناول المفهوم التقليدي للفكر كتمثل، وذلك عندما حدد الفعل الأساسي له (للفكر) وهو الحكم، على أنه التمثل المتمثل للتمثل الموضوع. (نقد العقل الخالص). فإذا ما حكمنا مثلاً بأن: «هذا الطريق مليء بالحجارة». فإن تمثل الموضوع أي: الطريق، يكون هو نفسه قد تم تمثله في الحكم باعتباره: مليئاً بالحجارة. فالسمة الأساسية للفكر إذن هي التمثل، وفي هذا الأخير ينتشر الإدراك. ولكن لِمَ يكمن الفكر في الإدراك؟ لماذا يعم الإدراك التمثل وينتشر فيه؟ ولماذا يكون الإدراك تمثلاً؟ الفلسفة تتلاحق وتستطرد كما لو أنه لا يوجد هناك، ولا في أي جانب من الجوانب سؤال يمكن أن يطرح. إذا كان الفكر قد ظل كامناً في الإدراك والإدراك في التمثل، فإن لهذه الحالة المركبة أصل بعيد، أصل يختفي في تجل تصعب رؤيته، إذ منذ بداية

التاريخ الغربي وعلى امتداده ظلت كينونة الكائن تتجلى كحضور. وهذا التجلي للكينونة كحضور للحاضر هو نفسه ما يمثل انطلاقة التاريخ الغربي، هذا إذا لم نتمثل التاريخ على أنه مجرد خيط مترابط من الأحداث فقط، وفكرنا فيه تبعاً لما قد أرسل مسبقاً عبر التاريخ نفسه ليوجه فيه سلسلة الأحداث بكاملها.

الكينونة تعني: حضور، ولكن هذه السمة الأساسية للفكر التي هي الحضور، والتي تم التفوه بها على وجه السرعة، تصبح غريبة وملغزة في ذات اللحظة التي نتيقظ فيها ونحاول أن نرى إلى ماذا يحيل هذا الذي ندعوه حضوراً تفكيرنا[5].

حاضر هذا الذي يستمر، هذا الذي ينشر كينونته في اللا-اختفاء متجلياً فيه ومستقراً به. فالحضور لا يتم ولا يكون إلا هناك حيث يعم اللا-اختفاء. إذ بقدر ما يتجلى الشيء الحاضر في اللا-اختفاء ويستمر فيه يكون حاضراً. ولهذا فالحاضر أيضاً ينتمي، شأنه في ذلك شأن اللا-اختفاء، إلى الحضور. هذا الحاضر الذي يهيمن في الحضور هو خاصية زمانية، ولكن ماهيته لا تسمح لنا أبداً بإدراكها من خلال المفهوم التقليدي للزمان.

هذا اللا-اختفاء الذي يهيمن في الكينونة المتجلية كحضور يظل مع ذلك غير مفكر فيه، شأنه في ذلك شأن ماهية الحاضر

(5) الحضور يحيل بواسطة ماهية هذه «الكينونة» التي هي «ديمومة» إلى الزمانية.

والزمان المهيمنة بدورها في هذه الكينونة.

يبقى أن نخلص إذن إلى أن اللا-اختفاء والحاضر من حيث أنهما يشكلان كينونة الزمان، يظلان متلاحمين. ونحن بالقدر الذي ندرك فيه الكائن في كينونته، أو بلغة معاصرة، نتمثل الموضوعات في موضوعيتها، نكون مزاولين للتفكير، بل أننا بهذه الكيفية نكون مزاولين للتفكير منذ زمن طويل، إلا أننا لا نفكر بعد على نحو خاص ما دمنا لا نعتني بهذا الذي تكمن فيه كينونة الكائن عندما تتجلى كحضور.

إننا لا نفكر في الأصل الجوهري (الماهوي) لكينونة الكائن، لأن ما يجب التفكير فيه بالخصوص، يظل محتجباً ومحتفظاً بنفسه، فهو لم يَصرْ بعد بالنسبة لنا جديراً بأن يفكر فيه. ولهذا فإن تفكيرنا لم يصل بعد بحق إلى عنصره. إننا لا نفكر بعد على نحو خاص، ولهذا نتساءل: ماذا يعني «أن نفكر»؟

ترجمة: **عبد الهادي مفتاح**

مراجعة: **د. محمد سبيلا**

عن كتاب:

Martin Heidegger: Essais et conférences Ed. Gallimard: 1958.

المحتويات

ـ مقدمة 5

ـ في ماهية الحقيقة 9

ـ مسألة التقنية 43

ـ الزمان والوجود 87

ـ عصر تصورات العالم 137

ـ ما معنى التفكير 185

التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود

تستجلب فلسفة هيدجر يوماً عن يوم مزيداً من الاهتمام في الغرب، وخاصة بعد مرور السحابة النازية وما أثارته من زوابع فكرية وما رانت به على نصوص هيدجر من حذر أو إهمال.

وتتجلى أهمية هذه الفلسفة أولاً في عمقها وفي جدة تناولها للعديد من القضايا الفلسفية التقليدية كالحقيقة والماهية والتاريخ والإنسان... بالإضافة إلى كونها محاولة جدية لتشخيص الحاضر أو الحداثة عبر مختلف مكوناته كالعلم والتقنية والعقل... كما أنها تتضمن محاولة لتفسير غائي أو قدري لكل التاريخ الغربي تفسيراً يجمع حلقاته المتنوعة ومكوناته المتناثرة في اتجاه تحقيق التقنية واستكمال السيطرة على الإنسان والطبيعة.

وهيدجر لا يتفلسف فقط باللغة بل يتفلسف فيها، ومن خلالها، وكأنها مخازن تضم كنوزاً دلالية لا تنفذ. لذلك تراه في النص الواحد يُقلب الكلمة الواحدة في مختلف أشكالها الصوتية ويقارنها بالجذور اللغوية القريبة منها ويحفر في اشتقاقاتها ودلالاتها البعيدة والقريبة. إن اللغة هنا ليست مجرد «أداة» تواصلية، إنها الفكر نفسه مكثفاً في رموز. وهذا هو سرّ «اركيولوجيا اللغة»، الهواية التي لا يمل الفيلسوف من ممارستها.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان
ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب